میکرو فیلم تهیه شد

۱۳۸۳/۵/۱۷

محمد صادق نجوبدی

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب حاشیه بر شرح مختصر

مصنف ملا میرزا شیروانی

مؤلف

خطی نستعلیق تحریری ۱۹ سطری کاغذ آهاری نخودی جلد تیماج

چاپی

سال چاپ یا تحریر عصر مؤلف سده ۱۱ ق عدد اوراق ۹۸

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۲۸۳۵ شماره قبض

واقف حسین کی ایوان تاریخ وقف آبان ۱۳۴۸

طول ۱۸/۷ عرض ۱۲/۲ شماره صفحات

شیروانی میرزا

دوره نه در اصول فقه

تاریخ ؟

مرتضی اصول فقه

حاشیه مرحوم مولانا میرزای شیروانی بر شرح مختصر اصول مشتمل بر سه حاشیه
یکی بر مبادی ... ویکی بر مبادی لغویه ویکی بر احکام ویکی بر حجیت و تتمه
قیمت تومان سه هزار دینار

۵۸۱

من العواری الله محمد حسن الحوانساری عفی عنهما

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی مرحوم شادروان حسین کی استوان

۱۴۷

کتابخانه شخصی حسین کی استوان طهرانی
شماره ۱۴۷ نام کتاب

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
... کی استوان

کتابخانه حسینیه ارشاد
شماره دفتر ۱۲۵
تاریخ

رب یسر ولا تعسر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

بان يصرح اهل اللغة باسمه بان يقول هذا مجاز او يحده بان يقول هذا مستعمل
في غير وضع اول او بخاصته بان مثل ان يقول هذا مشروط بالقرينة او يصح نفيه او نحو ذلك من
الخواص والعلامات التي ينتقل الذهن منها الى كونه مجازا وغير ظاهر كيف ذلك في شمول الشرح وفيه
ان الاشتراط بالقرينة على اطلاقه ليس خاصة المجاز لوجوده في المشترك والحقيقة المعلومة
بالمجاز المشهور فينبغي ان يقيد الاشتراط بها بحيث يختص بالمجاز وصحة النفي وان كانت
خاصة بالمجاز الا انه مما يعلم المجازية على سبيل النظر والكتابة لا لانهم عدوه من العلامات
التي يعلم المجاز بالنظر فيها غاية ما في الباب ان يعلم تلك الصحة بتصريح اهل اللغة ومن
لم يتفطن يعلم بالبداهة وكان صحة النفي لو علم بالبداهة لا يقدح في كونه دليلا على المجاز
كذلك العلم بتصريح اهل اللغة فيه فالصواب التمثيل بتوقف استعماله على العلاقة
كما فعله بعض لسلامته عن مؤنة تحقيق الفرق بينها وبين الاشتراك والمجاز في
منها صحة النفي في نفس الامر بحسب الشرع اي يعرف صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل في
نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة
وقيد بنفس الامر لانه ربما يصح النفي لغة واللفظ حقيقة كما في قولك زيد ليس بانسان و
يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب
على ما في مازيد بانسان ويراد نفي خواص الانسانية فان عدم صحة النفي متحقق ولا حقيقة
وجب بان سلب المعنى عن المستعمل فيه في صورة العموم والخصوص والمساواة وان
لم يكن صحيحا باعتبار حمل الذات على ما هو مغاير له بالمفهوم لكن يصح السلب باعتبار حمل الذات
على نفسه مثلا يصح ان الانسان ليس هو نفس مفهوم الحيوان وان لم يصح ان الانسان ليس مما

يصدق عليه الحيوان لكن تمثيله بقولك للبليد ليس بانسان وبقوله ما انت بانسان لا يلايم
هذا المعنى فليحمل على ان المراد سلب الانسانية عن حقيقة البليد وعن حقيقة المخاطب نعم هذا
الاشكال يتوجه بناء على الجواب الثاني لانه حيث لزم منه ان المقصود سلب المعنى الحقيقي
عن المورد والحمل في المجاز في الحقيقة يكون العلاقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد
لا عن نفس مفهوم اللفظ والمثال المذكور مثل قولنا للبليد ليس بانسان ظاهر الانطباق
على ذلك اقول حمل قوله ما انت بانسان على ارادة سلب الانسانية عن حقيقة المخاطب
بعيد جدا لعدم صحة استعمال الضمير في المعاني الكلية فضلا عن ان يراد حقايقها ومانها
وحذف المضاف واقامة الضمير المنفصل مقام المتصل بان يكون التقدير ما حقيقتك
بانسان ابعد من ذلك وكذلك حمل قوله للبليد انه ليس بانسان على نفيه عن حقيقة البليد
بعيد وينبغي ان اراد انه سلب الانسان عن حقيقة المخاطب نسلب الانسان عن الحقيقة المضافة
الى المخاطب اعني الحصة التي فيه فذلك ليس مما نحن فيه على ذلك التقدير اعني تقدير ارادة
حمل الذي على نفسه وان اراد انه سلب عن حقيقته الكلية التي يصدق عليه وحمل عن نفسه
فان اراد انه يصح السلب عنه لغة وان لوحظ بذاته فظاهر البطلان اذ يمنعه الاستعمال الصحيح
السلب عنه لغة وان لوحظ بذاته فظاهر البطلان اذ بعض الادلة يصح قولنا الانسان
ليس بانسان لغة وان اراد انه يصح السلب عنه لغة وعند ملاحظته بعنوان حقيقة
المخاطب فبعيد لان الحكم على الحقائق الكلية على هذا الوجه ليس من متعارف اللغة الا ان
يقال ادعوا فيه للفقه ان نظره السلب بهذا الاعتبار على الاعتبارات الخطابية داخل
في اللغة وحمل على هذا سلب الانسان عن حقيقة البليد لكن من الكلام في سلب الحمار
البليد فانه ينبغي ان يحمل على سلب الحمار عن نفس البليد بان يرجع الى سلب الاتحاد بينهما

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام قادروان حسین کی استوان

المفهومين لان سلب الحمار عن حقيقة البليد فان الحمار لا يستعمل في حقيقته مجازا فيكون
سلب الحمار عن البليد وسلب الانسان عنه بمعنيين مختلفين مع اتحاد التركيب الدال عليهما
ومما يدل على ان المعنى ليس ما ذكره ما في الاحكام حيث قال فانه يصح ان يقال لمن سمي من
الناس حمارا للبلادة انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس بانسان في نفس الامر لما كان
حقيقة فان التسمية بالانسان والحمار بالقياس اليه ليست من واحد قطعا ولعل مراد الشارح
بايراد هذه الامثلة هو التنظير لا التمثيل واما انه يرد على الجواب الثاني لانه ولدفع
فقد اشار المحقق الشريف الى جوابه حيث خصه بعلاقة المجاز وحكم بعدم وروده في الحقيقة
ثم ينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال لا يرد على عكس المجاز اذ سيجيء انه لا يجب في العلامة الانعكاس
لانها خاصة اللزوم والخاصة لا يجب كونها شاملة للافراد وماهي خاصة لها وانما يجب في العلامة
شمولها لغير نقيصة الافراد وهذا العكس الحقيقة اقول العكس هو ردة آخر الشيء الى
اوله على ما في الصحاح فهذا صفة للعلامة او يجري مجرى الصفة وقد استعمل الوصف على
نسبة الموصوف الى الصفة بكلمة على وال الجاريين كما يقول فلان كان فلان على
الصفة الفلانية ورأيته بهذه الصفة وعلى حالة كذا وبحالة كذا وربما حذف الجار
ونصب على نزع الخافض كما في عبارة المتن ويمكن ان يكون نصبه على المصدر بان
يكون صلة عكس الحقيقة عكسا فحذف الفعل واضيف المصدر الى المفعول على طريقة قولك
سبحان الله واما ما ذكره المحقق الشريف من ان المعنى انه متلبس بكونه عكس علامة الحقيقة
اذ عدم صحة النفي في نفس الامر علامة لها ولو قيل هذا عكس الحقيقة لكان اظهر وتنبيها على
ان اعراب لفظ عكس في المتن بالرفع خبر مبتدا محذوف فمحل نظر لانه مبني على حمل
العكس على معنى المعكوس وليس بنا ضرورة تحملنا على هذا الحمل حتى يحتاج الى ارتكاب

حذف

حذف المبتدا ويكفي في عبارة الشرح ما ذكره واما التوجيهان اللذان ذكرناهما فلا
تكلف فيهما وهو يرد العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية انما يتحقق اذا علم
اللفظ فيما استعمل فيه مجاز اذ لو لم يعلم ذلك لجاز ان يكون هذا بعضا من المعاني الحقيقية
فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها وفيه بحث لان غايته الاستلزام دون التوقف للقطع
بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه
فضلا عن ان يكون مجازا كذا في شرح الشرح اقول حمل المجاز على المعنى الذي اعتبر فيه
كونه مستعملا فيه بالفعل على وجه صحيح على ما استفيد من التعريف السابق دفع كلا التوقف
والاستلزام ايضا لان سلب جميع المعاني الحقيقية عن معنى لا يستلزم كونه مجازا مستعملا فيه
مشتملا على العلاقة المعتبر نوعها فلعله لم يستعمل فيه اصلا وليستظهر لما يشعر به عبارته حيث قال
غايته الاستلزام ولا يخفى فيه لان ذلك اعتراف بانه لم يعلم بمعونة العلاقة المذكورة
اصلا لان صحة السلب انما يعلم منه انه ليس معنى حقيقيا اي موضوعا له اللفظ ونسبته لذلك
واما انه مستعمل فيه مشتمل على علاقة معتبرة فلا والحاصل ان العلامة انما يعلم بها ذو
العلامة لكونها خاصة به وليس صحة السلب مما يخص المعنى المستعمل فيه الموصوف و
فالصواب ان يقال مرادهم بالمعنى المجازي هو المعنى الذي لو صح استعمال اللفظ فيه على سبيل
التقدير والفرض يكون مجازا لكن يجد ذلك ان يقبل هذا المعنى بما لم يكن مستعملا فيه اصلا
ولا يتعلق غرض بتمييزه عن الحقيقة فالاصوب ان يحمل على من يحقق الاستعمال الصحيح فيه
وانتفى كونه موضوعا له فنقول سلب المعنى الحقيقي عدم كونه حقيقيا اي موضوعا له
اللفظ الذي يعرف بالسلب لو كان موقوفا عليه للعلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لزم
الدور وما ذكره لا يدفع كونه موقوفا عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل من انه لو سند المنع

الذي ذكره شارح الشرح بانه يجوز ان يحصل العلم بان هذا ليس شيئا من المعاني
الحقيقية ولا يحصل العلم بكونه مجازيا للفظ بناء على عدم العلم بتحقق العلاقة المعتبرة
في المجاز لكان اولى واما ما ذكره من عدم العلم باستعمال اللفظ فيه فذلك انما
يقدح في كون اللفظ مجازا بالفعل والمط ههنا معرفة كون هذا المعنى معنى مجازيا بحيث
لو استعمل فيه اللفظ صار مجازا اللهم الا ان يق لا بد فيه من ملاحظة الاستعمال ولو كان
باعتبار تقديره وفرضه مع انا نعلم بالوجدان انه لا يخطر ببالنا معنى الاستعمال حين
السلب المذكور هذا الرجل المط ان يعلم كون اللفظ حقيقة او مجازا بالقياس الى
المعاني التي يصح استعمال اللفظ فيها وان لم يستعمل بالفعل فيها وان جعل المط ان يعلم
كون اللفظ المستعمل بالفعل حقيقة في ذلك المعنى او مجازا فيه فنقول العلم بكونه مستعملا
فرض انه متحقق والتردد في كون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة والمجاز فمنع العلم
بالاستعمال خلاف ما فرض انتهى اقول اولا فلما نبهناك عليه من ان عدم العلم بالعلاقة
كما لا يتوقف عليه العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية كذلك لا يلزم من صحة السلب بالنظر
نظر الاستعمال والمقصود لزوم الدور بالنسبة الى ما يعرف بالعلاقة المذكورة
واما ثانيا فلان ما اورده على السند الاول يرد نظيره على سنده ايضا بان يق
ما ذكره انما يقدح في كون اللفظ متصفا بالمجازية بالفعل والمط ههنا معرفة كون
هذا المعنى مجازيا بحيث لو صار صاحب علاقة واستعمل فيه اللفظ صار مجازا اللهم
اللهم الا ان يق لا بد فيه من ملاحظة العلاقة والاستعمال ولو كان باعتبار تقديره
وفرضه مع انا نعلم بالوجدان انه لا يخطر معنى العلاقة وغيرها حين السلب المذكور
بالبال فان قلت لعل المراد بالمجاز في هذا المقام ما اعتبر فيه تحقق العلاقة والاستعمال

يقول

يقول المراد بالمجاز كذا ويرد عليه الدور بل لمن يحاول دفعه ان يحمله على ايجاض
شا ويعه صحة الحمل وسلامته من وجوه الفساد قلت فلا يجري فيما ذكره في دفع
السند الاول حرفا بحرف واما ثانيا فلان ما اوردناه على السند الاول وارد عليه
بعد صلاحه بقوله اللهم فان العلاقة لا يفيد ملاحظة الاستعمال على سبيل الفرض
والتقدير فيقول المعترض ما يفيده العلاقة بحكم يتوقف عليه وما لا يتوقف عليه لا يفيده
واما رابعا فلان اعتبار صحة استعمال اللفظ في المعنى يغني عن العلم بالعلاقة فان خصوص
العلاقة غير معتبرة في معنى المجاز وانما يعتبر فيه العلم بكون الاستعمال على الوجه الصحيح
على ما علم من تعريفه سابقا فقوله او اخذا اذا جعل المط اه يهدم بنيان ما ذكره
من انتفاء العلم بالمجازية بعد العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية بناء على عدم العلم
بالعلاقة فانه يصير نظير الاستعمال المفروض في الشق الثاني واما خامسا فلان
قوله فمنع العلم بالاستعمال خلاف ما فرض مما لا يرتبط بما ذكره شارح الشرح فانه
لم يمنع الاستعمال وانما قال يمكن العلم وان لم يعلم الاستعمال وهذا لا ينافي فرض الاستعمال
وغرضه من منع التوقف منع الدور وهو حاصل بما ذكره وليس يلزم من فرض الاستعمال
توقف ما نحن نتوقفه عليه نعم يمكن ان يق على قياس ما عرفت ان الاستعمال لما كان العلم به
مفروضا فليس هو مطلوبا من العلاقة فلا يفيد ما ذكره من توقف المعنى المذكور على ما هو
المط من العلاقة وهو النافع في هذا المقام وانما يفيد توقفه على الاستعمال
الذي ليس مطلوبا من العلاقة وليس بنافع ومن هذا يمكن ان يستفاد ان تسليم الاستلزام
جاز لكن منا شيا من الاعتقاد دون التنزل والاستظهار واما سادسا فلان
المط يحتمل امرا ثانيا وهو ان يعلم كون اللفظ مجازا بالفعل بالنسبة الى معنى مجرد عن

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

اعتبار الاستعمال بالفعل وصلاحيته وعدم افادة العلامة له مشترك قال المحقق
الشريف الدور المذكور دور مضمر بواسطتين وقال في حاشية الحاشية هذا اذا سلم
ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا واما
اذا قيل لا توقف هناك بل الاول مستلزم للثاني اذ المفروض استعمال اللفظ
في ذلك المعنى او جواز استعماله فاذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلا بد ان
يعلم كونه معنى مجازيا فالدور مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار
واسطة اخرى هي العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية ليظهر العلم بكونه مجازيا واعلم
ان العلم بالدليل على صحة سلب جميع المعاني مقدم على العلم بكونه مجازيا في الزمان
لتصور الاستدلال ولا شك ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية مقدم زمانا
على العلم بصحة السلب لانه دليل ايضا ثم العلم بكونه ليس شيئا اذا كان مع العلم بكونه
مجازيا كان العلم بكونه مجازا متقدما على العلم بصحة السلب زمانا لان المع مع المتقدم زمانا
متقدم زمانا انتهى كلامه وفيه مناقشات الاول ان الدور المذكور مضمر
بواسطة واحدة لا بواسطتين لانه انما يكون الاضمار بواسطتين اذا كان الدور
بثلث وسايط وليس الامر ههنا كذلك وان جعلنا قوله بواسطتين متعلقا بالدور
لا بالاضمار ورد على ما ذكره في الحاشية ان الدور على التقدير المذكور فيها ليس بمضمر
اصلا وانما هو مصرح لكن الامر فيه هين الثاني ان الترديد الذي ذكره بقوله
اذ المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى او جواز استعماله مردود بان
المجاز ما استعمل فيه اللفظ بالفعل اما كفاية جواز الاستعمال في تسميته
مجازا فلا ولو قلنا بان الكلام ليس في المجاز بالفعل بل في المعنى الذي لو قدر

فيه الشرايط

فيه الشرايط والقيود المعتبرة في مفهوم المجاز كان مجازا لم يحتج الى اعتبار الاستعمال
وجوازه اصلا واما ان المجاز كان مجازا لم يحتج الى اعتبار الاستعمال دون
الاستعمال فلم نقف عليه في شيء من كلامهم ويمكن ان يجاب بان مبنى الترديد ليس على
ان المعتبر في المجاز اما الاستعمال او امكانه بل مبناه على ان المعتبر في المجاز امران احدهما
الاستعمال والآخر صحة ذلك الاستعمال وموافقته لكلامهم بحيث لا يعد خطأ وهو الذي
يعبر عنه باعتبار العلاقة فعرضه ان توهم تخلف العلم بالمجازية عن العلم المذكور اما
ان يكون باعتبار اشتراط الاستعمال فهو مفروض واما باعتبار اشتراط العلاقة وهي ايضا
مفروض لفرضنا جواز ذلك الاستعمال وصحته وهو مغن عن اعتبار العلاقة كما حققناه
لكن المناسب كلمة الواو الواصلة دون او الفاصلة والامر فيه سهل الثالث ان
فرض الاستعمال ونحوه ولزوم المجازية ايضا يقدح في سند منع التوقف لان الذي يجعل
سنده هو ما يقدح في الاستلزام ايضا فاذا سلم الاستلزام بطل السند وتبعه المنع
وجوابه من وجهين الاول ما اشرنا اليه من توجيه كلام الشيخ من ان الاستلزام في الصورة
التي فرض فيها الاستعمال وما شابهه لا يقدح في تخلف العلم بالاستعمال او العلم بامكان
الاستعمال عن العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهذا القدر كاف في سند منع التوقف
لكن قد عرفت ما في هذا السند والثاني ان الذي يتوقف على صحة السلب على ما عرفت هو
الاستعمال ونحوه فهو اذن كونه غير موضوع له وما يجري هذا المجرى ويلازمه وهو
ان كون معنى غير موضوع له يمكن ان يعلم بعد العلم بانه ليس شيئا من المعاني المعينة
علم انحصار الحقيقة فيها والعلم بهذا الانحصار باعتبار ما يتضمنه من الاثبات لا يتوقف اصلا
على العلم بعدم الوضع بالنسبة الى المعنى المفروض واما باعتبار جزئه السلبي فانما يتضمن سلب

معنى آخر اعتبر فيه جواز ح

الوضع عما يغاير المعاني المفروضة على الاطلاق واما سلبه عنه بخصوصه فلا يمكن ان
يتأتى العلم بسلب الوضع عنه عن العلم بانحصار الوضع في المعاني المعينة وسلب كل منها عنه
هذا اذا كان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية مع تعيين تلك المعاني واما لو لم تعين
فيصير حاصله ان المعنى الفلاني ليس شيئا من المعاني التي يتصف بانه معنى حقيقي
فيؤول الى سلب كل معنى موصوف بانه حقيقي عن المعنى المفروض اجمالا وربما كان
العلم بانتفاء الصفة متأخرا عن العلم بانتفاء كل موصوف فلا يلزم ان يعلم اولا
انه غير موضوع له حتى يعلم بعده انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهذا السند الذي
فصلناه هو السند الصحيح لمنع التوقف ولعله هو الذي كان في نظره قدس سره اليه لكنه لو
ترك بيان الاستلزام بما بينه به لكان اولى اذ لهذا البيان نوع منافرة مع ان يكون
نظره الى ما حققناه والرابع ان الدور بعد اسقاط الواسطة المذكورة مما لا يكاد يتم
اذ كما امكن منع توقف العلم بكون هذا المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية على العلم بكونه
مجازيا كذلك يمكن منع توقف العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم
بكونه مجازيا والسند السند بعينه وجوابه انه اراد بالدور في هذا التوجيه ما هو بحسب
التقدم الزماني ولو منع لزوم التقدم الزماني ايضا كان هو المنع الآتي لا منعا آخر
ومع ذلك لا يلائم القول بانه يمكن منع توقف العلم بصحة السلب على العلم بكونه مجازيا
واما اثباته بالدليل فلا يحسن منعه من دون التعرض لدليله الخامس ان كون العلم بانه ليس
شيئا من المعاني الحقيقية مع العلم بكونه مجازيا محل نظر وتأمل اذ العلم بكونه مجازيا يتوقف على
العلم بوجود العلاقة ايضا ولعله غير معلوم حين العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية
وجوابه ان المفروض هو الاستعمال الصحيح وهو يشتمل على العلم بالعلاقة ولا حاجة الى العلم بالعلاقة

لانه قدس سره لم يدع توقف العلم بصحة السلب على العلم بكونه مجازيا

بخصوصها

بخصوصها مع انك قد عرفت انه يمكن ان يكون مراده من المجازية هو كونه غير
موضوع له وما يجذو حذوه وما حاوله من استلزام المجازية بالفعل امر استطرادي
لا يتعلق بغرضه به ولا يتوقف عليه وفيه تكلف ثم الظاهر ان نظره قدس سره الى ما ذكره شارح
الشرح من منع التوقف لا يجدي ههنا كما ينبه به آخر كلامه حيث قال ولو وجد ان
العلم بصحة السلب مع العلم بكونه ليس شيئا منها ومع العلم بكونه مجازيا كان الدور وهو تقدم
الشيء على نفسه بالزمان لازما ولا يمنع في هذا المقام الاعتراض بانه لا توقف بل هناك
استلزام انتهى وفيه تم تاريح الشرح الاستلزام فيتم عليه ما ذكره ولا يتوجه منع
المعية الزمانية اذ ليس لتقدم الشيء زمانا على ما يتقدم عليه زمانا الا التسمية والمعية في
الاصطلاح وكلام الشارح بعيد عن هذا التوجيه لانه قال لا يعرف صحة سلبه الا اذا علم كونه
ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو انما يتحقق اذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فيتوقف اذا
واذا اريد على المعية الزمانية ولا يلائم التأخر الزماني وفيه ان هذا وان لم يكن دورا
في الاصطلاح لكنه يحذو حذو الدور كما ذكره بعض المتأخرين وتسميته الشيء باسم ما هو بحذائه
وازائه ليس بعزيز في كلامهم ودلالة كلام الشارح على المعية الزمانية تم فانه كما يصح
استعماله فيما هو مقارن بالزمان يصح فيما هو متقدم ايضا كما تقول انما يولد لك اذا
تزوجت بعد غير تكثير بل الظاهر انه لم يرد به المعية الزمانية لان الدور لا يتم به وحمله في العبارة
لا يجوز استعماله في التقدم الذاتي والمعية الزمانية معا فحمله على التقدم دون المعية اوجب
لكن المشهور حمله على التقدم الذاتي وحمله قدس سره على التقدم الزماني وهو اظهر المعنيين
ثم اذا حمل هذه الكلمة على الظرفية المحضة كان ما ذكره اظهر وان امكن حمله على ما ذكره
قدس سره ايضا وورد ده على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني

ثم الحكم بانه لازم لواحد منها منه زبر

الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية فاثبات
كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بغير واسطة واقول يمكن ان يعلم
بكون الشيء من المعاني الحقيقية ويعلم امتناع سلب جميع المعاني الحقيقية عنه بان تصور
ذلك المعنى بوجه غير الوجه الذي يتصوره عند التصديق بكونه حقيقة ويعلم ان سلب جميع
المعاني الحقيقية عنه محال لاستلزامه لمفسدة كسلب لازم من اللوازم عن المعنى المفروض
او رفع ما علم اختصاصه بالمسلوب عنه عن المعاني المذكورة نعم لو تصور المعنى المفروض
بالوجه الذي تصوره في ضمن المعاني الحقيقية لزم العلم بكونه حقيقة من العلم بان
جميع المعاني الحقيقية لا يمكن سلبها عنه اه وقد يجاب بان سلب بعض المعاني الحقيقية اه
فان قلت لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه
قلت ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة اه فيه او مجاز ~~في كل واحد من معانيه قلت~~
ذلك اما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة فلا قيل
سلب بعض المعاني الحقيقية فرع العلم بكون ذلك البعض معنى حقيقيا لهذا اللفظ المفروض ان
التفرقة بين المعنى الحقيقي والمجازي تحصل بهذه العلامة ولعل المراد ان بهذه العلامة
يمكن معرفة كون المعنى المستعمل فيه مجازا بعد العلم بكون المعنى المسلوب عن المستعمل فيه
معنى حقيقيا بعلامة اخرى اذ الدور اللازم في معرفة الحقيقة بهذه العلامة لم يندفع بهذا
الجواب لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا
علم انه بعض منها والا يصح سلب جميعها عنه فهو من حيث امتناع سلب المعنى الحقيقي عنه
يتوقف على العلم بكون ما فرض مسلوبا عنه معنى حقيقيا وايضا العلم بعدم صحة سلب بعض
المعاني الحقيقية فرع العلم بكون ذلك البعض اي المعنى الذي فرض مسلوبا معنى حقيقيا فيلزم

الدور

الدور من هذه الجهة ايضا والحاصل ان العلم بامتناع سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل
فيه يتوقف على العلم بكون ذلك المعنى حقيقيا من جهة توقف العلم الاول على كون المسلوب
والمسلوب عنه معنى حقيقيا واقول يمكن ان يعلم كونه معنى حقيقيا بالضرورة لا بالعلامة ولو فرض
ان العلم انما يحصل بهذه العلامة فلا لازم الدور في علامة الحقيقة والجواب انما هو عن الدور
اللازم في علامة المجاز فلا وجه للقول بان العلم بالحقيقة انما يحصل بهذه العلامة والا فالتوجيه
ذلك لو كان العلامتان واحدة فيلزم الدور لان العلم بتلك العلامة يتوقف على العلم
بتلك العلامة لان العلم بتلك العلامة موقوف على العلم بالحقيقة الموقوف على العلم
بتلك العلامة وليس كذلك وان كان مراده بيان ان هذا الجواب لا يجري في الحقيقة فاسبق
على قوله اذ الدور اللازم في معرفة الحقيقة اه مستدرك لا دخل له بهذا المطلب فالصواب
الاقتصار عليه كما فعله س سره واما ما ذكره من بيان الدور في علامة الحقيقة فجوابه مما
عرف مما سلفناه تامل وايضا فما ذكرت حق حاصله ان معرفة كون اللفظ حقيقة
او مجازا في معنى مفروض بهذه العلامة يستلزم الدور واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم ان المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي
جميع المعاني الحقيقية عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ فيه محمول
مجازا كذا اورده س سره وفيه ان هذا ليس من علامات المجاز بل هو من قراين الاستعمال
ولهذا قال في شرح الشرح ان هذا بالقراين اشبه منها بالعلامة اذ ليس على سنن
العلامات الاول ثم قال س سره وليس يمكن ان يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه ان المراد هو
المعنى الحقيقي فيعلم انها حقيقة بهذا لان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص
كان مجازا مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد ولذلك قد تراه تعرض في الجواب

للمجاز دون الحقيقة وكتب في الحاشية ان اللفظ الموضوع لمعنى ولازم اذا استعمل في المتبادر
الآخر كالخاصة اللازمة اذا اطلقت على ما له الخاصة امره كذلك فعلم من ذلك ان هذا
الجواب لا يجري في الحقيقة بعلم اطراده انه يجري في بعض المجاز كالعام في الخاص
المطلق او من وجه وليس في هذا دور فلا مانع من جريان الجواب في الحقيقة اذ المقصود
به التخلص عن الدور وهو حاصل وما ذكره ايراد آخر وفيه نظر لان دفع الدور لا يمكن
الا بالتزام بطلان طرد علامة الحقيقة مطلقا يلزم في احدهما الدور وفي الآخر بطلان
الطرد ومن البين ان المحمل الفاسد لا يسمى جوابا عن المفسدة الواردة على المحمل الآخر
نعم لو كان ههنا محمل صحيح او كان محمل الدور مشتركا مع المحمل الآخر في الفساد اللازم
فيه كان هذا المحمل مخلصا عن لزوم الدور وعد جوابا صحيحا وليس شيء من الامرين
واقعا فيما نحن فيه اما الاول فلما ذكره الشارح واما الثاني فلما عرفت من ان سلب المعنى
الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه بمعنى عدم كون احدهما عين الآخر لا بمعنى سلب صدق احدهما
على الآخر ولهذا خص الشارح هذا الكلام بهذا الموضع فلم يورده على اصل العلامة
مع ان الشارح المحقق سبقه اليه فانه يعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر
العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة وهو اعم من ان يتبادر هو او لا وجعل
المشترك المستعمل في معناه المجازي مع انتفاء الحقيقة واما غيره فقد فسر العكس بتبادره
الى الفهم لولا القرينة واورد المشترك المستعمل في معناه المجازي على عكس علامة المجاز
فانه لا يتبادر غيره وقد نبه عليه الشارح ثم قال وانما اختار ذلك التفسير لوجهين احدهما
ان علامة الشيء خاصة له وقد يكون مفارقة غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي
الحقيقي ان لا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجد ههنا الحقيقة ولم يوجد خاصتها

والمحذور

كلا لعل ما اعترض عليه بان هذا الايراد على علامة الحقيقة صح

صح ان هذا الجواب الجاري في الحقيقة غاية الامر ان لعلامة الحقيقة صح

على عكس علامة الحقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ويمكن الايراد بالمشترك صح

[illegible]

٨

ولا محذور فيه واما على توجيه الشارح فاللازم وجود خاصة الشيء بدونه ولا خفاء في استحالته
وثانيهما انه ان سلم ان التجاهل صح فلا معنى للجواب بتبادر غير المعين بل الجواب ان المكن منع
عدم تبادره او منع كونه حقيقة فيه وانما نغيره فلا غبار عليه واقول يمكن ان
يقال وجه ثالث وهو ان لفظ العكس في العلامة الاولى بمعنى السلب فان علامة المجاز
كان صحة السلب وعلامة الحقيقة عدمها فكان المناسب ان يكون هناك عكس علامة المجاز نفيها
وعدمها وعلامته تبادر غيره فعلامة الحقيقة عدم تبادر غيره لا تبادر نفسه واما الوجه
الثاني من وجهي الترجيح ففيه تأمل اما اولا فلان الايراد بالمشترك يمكن ان يوجه على وجه آخر
هو ان يقال يلزم على هذا ان لا يكون للمشترك معنى حقيقي اصلا فالجواب بانه انما لا يكون
له معنى حقيقي لو لم يتبادر منه شيء اصلا وقد تبادر وهو غير المعين في مقابلة كل
لما لم يكن هذا ايضا معنى حقيقيا لا جدوى لهذا الجواب لانه يلزم ان يكون العدد المشترك حقيقيا
ولا يكون شيء من المعنيين كذلك وهما محذوران وان لم يكن المحذور المذكور
في الايراد وسنعرف ان الجواب عما تقرر ان يرجع ايضا الى معنى له لان حمل العدد المشترك
متبادرا يوجب ان يكون كل من المعنيين مجازا بل لا يندفع اصل الاعتراض لانه
يوجب ان يصدق على العدد المشترك وهو معنى مجازي انه لا يتبادر غيره فيكون
حقيقة فينتقض طرد كل من العلامتين كما في توجيه الشارحين واما ثانيا فلان
تبادر غير المعين يمكن ان يرجع الى منع عدم تبادر المعنى الحقيقي بانه يتبادر العدد المشترك
وهو في قوة تبادر الخصوصيات او يقال ان المراد من التبادر ما يتناول مثله ثم يرد
عليه ان هذا يوجب ان يكون العدد المشترك حقيقة لتبادره بالذات واذا كان المتبادر بالذات
بالوضع حقيقة فالمتبادر بالعرض اولى كما تقرر الشارح ايضا الامر كذلك وقد يجاب

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی مرحوم شادروان حسین کی استوان

عن النقض بانه يصدق على هذا اللفظ المستعمل في معناه المجازي انه يتبادر منه الى الذهن غيره وهو كل واحد من المعنيين لما قرر في محله انه اذا اطلق اللفظ
المشترك ينتقل الذهن منه الى جميع معانيه اذا علم الوضع لها والتردد في ان المراد
ايهما لا ينافيه بل يحققه ويورد عليه ان المراد بالتبادر تبادره من حيث انه مراد
باللفظ لا من حيث تصوره مجردا عن التصديق بالارادة والا لزم ان يكون اللفظ
الموضوع للمعنى المركب المستعمل فيه ان يكون مجازا في المركب لتبادر جزئه الذي هو غيره
الى الذهن وان لم يتبادر غيره من حيث انه مراد فلا جرم يكون المراد تبادر الغير
بنادره من حيث انه مراد حتى لا يلزم هذا النقض وكذا ينتقض بمثل العمى فان فهم
البصر سابق على فهم العمى الذي هو العدم المضاف الى البصر على ما هو المشهور من
ان تصور الملكة مقدم على تصور الاعدام قيل لا يذهب عليك ان هذا النقض انما يتوجه
على قاعدة القوم من ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وان فهم المضاف اليه مقدم
على فهم المضاف من حيث انه مضاف واما على ما حققه الشريف والمحقق الدواني من ان
المطابقة والتضمن ولو الدلالة التزامية عقلية ينتقل العقل من اللفظ الى الموضوع
له وبواسطته ينتقل الى اللازم فلا يتوجه هذا النقض انتهى فان قلت يلزم ان
يصدق على كل من معنيي المشترك انه يتبادر غيره اعني المعنى الآخر فينتقض علامة
المجاز طردا قلت التبادر هو السبق دون المعلوم ان السبق الى الذهن او سبق الارادة
البتة لا يعرض لشيء منهما بالنظر الى الآخر لانهما في كونهما مفهومين من اللفظ في مرتبة واحدة
واما ان يكون احدهما سابقا على الآخر دائما او غالبا فلا وهو المراد من التبادر نعم
ربما يسبق احدهما على الآخر مع امكان سبق الآخر وتساويهما في ذلك وربما خطرا

معا بالبال بدون سبق احدهما لكن يرد عليه ان الشيخ لا يمنع سبق الجزء بالنظر الى الكل في
المركبات ولا سبق المضاف اليه على المضاف بحسب التصور نعم لو اخرج المركب من تعريف الحقيقة
والمجاز ولم يجعل العلاقة له اصلا وانكر سبق تصور الملكات على تصور الاعدام او الدلالة
الثاني على الاول التزاما امكن الجواب لكن تمثيلاته في هذا المبحث واستدلالاته في مبحث
استلزام المجاز للحقيقة بالمركبات يبطل الاول واما الثاني فباطل ضرورة واتفاقا غاية
ما في الباب انه يرد المثال المذكور على الشيخ في جعله دلالة الالتزام متاخرة عن فهم
المعنى المطابقي ايضا وهو لا ينفع في دفع النقض ههنا   وقد يجاب بانه انما يصح
ان لو قال المتبادر منه قوله انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد لان
الشيء يلزم اصل التبادر ولكنه يمنع تبادره على انه المراد وعلى هذا حمله شارح الشرح
وجعل قوله فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز اسم مفعول من قولهم بادرت اليه
سابقته فهو مبادر اي مسبوق وحاصل الجواب ح ان غير المعنى اي المفهوم
المشترك وان كان متبادرا من حيث الخطور بالبال الا ان التبادر من
حيث كونه مراد الشيء متحقق فيه وانما يتحقق في كل واحد من المعنيين لكن على سبيل
البدل وتبادره ولو على سبيل البدل كاف في كون المتبادر بالفتح الذي يتبادره
الغير المشترك وهو كل واحد من المعنيين غير المجاز وفيه ان تبادر الغير المشترك على
سبيل الخطور بالبال غير معلوم بل المشهور ان الذي يتبادر منه انهم هو كل واحد من
المعنيين على سبيل الخطور ومعلوم بالوجدان ان هذا المفهوم العرضي لا يخطر بالبال
اصلا في اكثر الاوقات ويمكن ان يقال مراده انه لو كان المتبادر احدهما تم كلام المعترض
لكنه ليس متبادرا انما المتبادر احدهما بعينه على الوجه المذكور والتوجيه عليه انه في غاية

الملايم

يهتدركه بقوله انا اذا علم ان المراد احدهما بعينه لم يتعرض الا لتبادر المعنى المعين
ولو كان المراد فيما سبق اثبات قيد الارادة وفرضه وكان محط الفايدة ومتعلق
الاثبات هو القيد كان الملايم في مقابله فرض التبادر على سبيل الخطور لا على سبيل
الارادة فكان المناسب ان يقول انا اذا تبادر احدهما لا بعينه على سبيل الخطور لا على
سبيل الارادة انما المتبادر على هذا الوجه هو احدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما اه
فلما لم يقل كذلك بل فرض تبادر المعين فقط علم ان متعلق الاثبات والمقصود به هو اصل
تبادر القدر المشترك فالمراد انه لو ثبت تبادره لتم المطلوب لكن المتبادر غيره وانما
تعرض لقيد الارادة تنبيها على عرض آخر هو ان التبادر المعتبر في هذا المقام هو التبادر
على هذا الوجه فالنفي المستفاد من كلمة لو الامتناعية انما يتوجه الى التبادر المقيد لا الى
القيد فلا يلزم تبادر القدر المشترك في الجملة وعلى هذا ينبغي ان يقرأ كلمة المتبادر على
صيغة الفاعل ويؤيده ان في بعض النسخ بدل المتبادر كلمة المتبادر واسم المفعول
من باب التبادر بعيد لانه لازم وليس بمتعد فمعنى هذا حاصل الجواب ان ما ذكرتم
انما يتم لو تبادر القدر المشترك واما لو تبادر احد المعنيين بعينه بان يعلم ان المراد
احدهما بعينه ولا يعلم انه ايهما هو فلا يلزم ما ذكرتم وهذا القدر اعني التبادر على الوجه
المذكور كاف في كونه غير المجاز وانما قلنا غير المجاز ولم نقل في كونه حقيقة لان
المقصود دفع ما الزمه السايل من كونه مجازا ومقابله سلبه انما لزم كون كل من المعنيين
مجازا من تبادر غيره ولما كان هو متبادرا بناء على ان الذي ذكره الشارح لزم ان لا يكون
غيره متبادرا فلا يكون هو مجازا لتبادر غيره الذي هو المعنى الآخر فلعت فيه اشارة الى
ان شيئا من المعنيين ليس متبادرا بالنسبة الى الآخر بل هما في مرتبة واحدة في الفهم على

بل هنا فلت يلزم على هذا ان يكون كل واحد من المعنيين م

سبيل

سبيل الخطور بالبال وفي الفهم على انه مراد من اللفظ ولعل هذا مراده كما سيجي قال
ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره
فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة والا فمجرد التردد بينه وبين
غيره لا ينافي سبق احدهما بالنسبة الى الآخر فمراده بالتردد انهما متساويان في الفهم
لا يسبق احدهما على الآخر   واللفظ الموضوع للقدر المشترك اذا اريد به الموضوع المعنى
الاخص يعني ان ارادة هذا المعنى الاعم من اللفظ وتبادره على انه مراد يستلزم لكونه
موضوعا له فتبادره على هذا الوجه وفرض تبادره كذلك يستلزم فرض كونه موضوعا له
من باب استلزام فرض الملزوم لفرض اللازم ولو لم يستلزم تصور كونه موضوعا له بالفعل وانما
الاستعمال فالظاهر انه مقصور بالفعل ويحتمل ان يريد كونه موضوعا له بالمعنى الاعم الذي يتناول
المجاز ايضا لكنه لا يناسب المقام لان الارادة والاستعمال منتفيان وكونه موضوعا له
بالمعنى الاعم غير منتف لان المعنى الاعم لازم المعنى الاخص واللازم موضوع له اذا كان
الملزوم موضوعا له لان اللزوم من علاقة المجاز فلا يكون المفروض على شق واحد
فان قلت ليس الكلام في تحقق هذه الامور بل في تبادره وتبادر هذه الثلثة
منتف فيكون على شق واحد قلت الامر كذلك لكن لزوم تبادره وكونه مقصورا باطل
اذ تبادر المعنى لا يستلزم تصور كونه موضوعا له فلا يمكن الاستدلال بانتفائه على انتفاء
التبادر فيكون منافيا لخلاف الوضع المختص بالمعنى الاخص فان تصوره وان لم يكن
الا ان ما الآن اعتقاده في نفس الامر يؤثر في كون الامر المتبادر الى الذهن غير مطابق
للواقع مع انا نعلم انه ليس هنا معتقد غير مطابق للواقع فيتاتى الاستدلال على هذا
الوجه على عدم التبادر   كما نقول واصل التورية لان السؤال سوال لا محل له بعيد ان

کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی مرحوم شادروان حسین کی استوان

لفظة السئل استعملت في محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم يستعمل
في محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط ولم يوجد فيه ذلك اي تعلق السؤال باهل
وهذا مبني على ما سيأتي من مذهب المصنف في مثل قولك انبت الربيع فان قلت لعله اراد ان
القرية اطلقت على اهلها بعلاقة الحلول وقد وجد ذلك في البساط ولم يطلق على
اهله قلت نعم كان ينبغي ان يقول لانه محل لاهلها بدل قوله لانه سؤال لاهلها ويمنع
عدم الاطراد ان يستعمل لفظ في محل لوجه معنى فيه ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل آخر
مع وجود ذلك المعنى فيه لان ان لا يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا القبيل كذا ذكره
وفي شرح الشرح احتمال آخر وهو ان يريد المجاز في الهيئة التركيبية عند ايقاع السؤال
على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بان يقول اسئل
البساط اذا اردت سؤال اهله وبهذا يشعر عبارة الشرح اقول اما ما ذكره ففيه انه مبني
على ما سيأتي من مذهب المصنف في مثل قولك انبت الربيع فان اراد به ان دخول النسبة التعلقية
في مفهوم الفعل المتعدي والا فلا يجري الا في قليل من الامثلة وهو خلاف المشهور من ان المعتبر
في مفهوم الفعل هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما او فاعل معين والنسبة الى المفعول
غير داخل في مفهومه والا توقف استعماله على ذكر المفعول ايضا كالفاعل ولهذا جاء كله
على مذهب المصنف وايضا المشهور ان المثال المذكور من قبيل مجاز الحذف لا من قبيل المجاز
اللغوي ويمكن ان يقال دخول النسبة على ان يكون بالقياس الى مفعول معين يستلزم ان لا يستعمل
الا مع مفعوله واما اذا اخذ بالقياس الى مفعول مبهم ما فلا يلزم كما قيل في المشتقات من ان
النسبة الداخلة في مفهومه هو النسبة التقييدية بالقياس الى ذات مبهمة فيستغنى عن ذكر موصوف
معين وما اشتهر من انحصار معناه في النسبة المذكورة مبني على ان المراد معنى مطلق الفعل

فالحمل المتصف بالنسبة المقولات ما يستحيل تاويله موقوف على ان يدخل النسبة التعليقية

الذي يشترك

الذي يشترك فيه جميع الافعال ولا ينافي ذلك اشتمال بعض الافعال على معنى زائد وتوهم
في مبحث انه اذا وجد المفعول به تعين للقيام مقام الفاعل ربما يشعر به وقد اشتهر
انه من قبيل مجاز الحذف في تصرفات بعض علماء البيان ولا حجر في مثله فلكل احد
ان يتصرف فيه اذا كان وجه التصرف صحيحا كما سيذكر انه انها تصرفات عقلية
والكل ممكن واما ما ذكره شارح الشرح فقد قيل عليه انه مع عدم موافقته لما اختاره المص
في مثل انبت الربيع على ما سيجيء يتوجه عليه ان المجاز الذي كان الكلام فيه من قسم
اللفظ المفرد والهيئة التركيبية ليست لفظا وان جعل المجاز اللفظ المركب
من حيث انه مركب معروض للهيئة فليس لفظا مفردا والجواب عنه ان التمثيل لا يجب
ان يطابق مذهب المص سيما اذا كان التمثيل من غيره واما ان الهيئة التركيبية ليست
من قبيل اللفظ فيمكن ان يكون ما ذكره المص منظرا لا تمثيلا كما وقع مثله في المفتاح
والتلخيص كثيرا وكون الكلام في المركب ثم لما اكثر المباحث المتعلقة بحث المجاز
مبني على ان المراد منه ما يتناول المركب ايضا نعم يمكن ان يقال على تقدير كون المجاز في المركب من
حيث هو معروض الهيئة لم يكن عدم الاطراد بالمعنى المراد الذي سبق ذكره لان اللفظ
المستعمل وهو اسئل القرية في المعنى غير المركب الذي لم يستعمل وهو اسئل البساط
وهذا لا ينعكس اي ليس الاطراد آية فذلك معنى قوله ان ليس كل مجاز غير مطرد وانما
ذكره لان العلامة ربما كان منعكسا كلية فاراد التنبيه على انه على خلاف بعض العلامات
التي على الصفة المذكورة واشار الى ان معناه ان ليس علامة المجاز ههنا عكس علامة
الحقيقة وخلافه حتى يكون كل مطرد حقيقة وما ذكره شارح الشرح من ان مراده ان
ليس هذه العلامة منعكسة حتى يلزم من انتفائها المجاز وتحقق الحقيقة فبعيد لتعرضه لكون
منعكسة له
الانعدام

علامة الحقيقة هو الاطراد ولو كان مراده ما ذكره لكان ينبغي ان يقول لان الشك كما يحتمل الاطراد بحقق الحقيقة او يكفي بحقق المجاز بحقق عدم الاطراد ولا تعرض لعلامة الحقيقة كيف وقد ذكر الشارح العلامة هذا الذي ذكره الشارح ورد عليه بانه بعيد من اللفظ حيث يحتاج الى ان يجعل كلمة لا بمعنى ليس ويقدر المضاف اليه وهو الحقيقة واختار ما نقلناه اولا ومن العجب ان شارح الشرح جعل ما ذكره الشارح بالمعنى الذي عبر عنه غير ما اختاره الشارح العلامة مع انه لا تفاوت بينهما الاعتراض السيد يطلق على غير الله تعالى الجود ويرد ان علامة المجاز هي عدم الاطراد قد وجدت في الالفاظ مع انها حقايق في هذه المعاني اذا استعملت فيها من حيث انها افراد مسمياتها لا من حيث خصوصياتها فبطلت علامة المجاز طردا هذا محصل ما ذكره السيد في توجيهه وههنا نظر وهو ان استعمال اللفظ في محل المعنى كان المراد منه ان المستعمل فيه اللفظ ذلك المعنى والمحل مصداق الحكم كان اللازم ان يكون نخلة السؤال بابلها مستعملا فيه وكذلك الشجاع مثلا مستعملا فيه للفظ الاسد ويكون المورد المعين مصداق الحكم في الكفارة وليس كذلك على ما ذكره المحقق الشريف في حواشيه على التلخيص وان كان المراد منه ان المستعمل فيه هو ذلك المحل والمعنى مصحح لذلك الاستعمال فالسخي وغيره مجاز في المحل المخصوص لانه وضعه بازاء المعنى الاعم على ما عممه المعترض نعم يرد الاعتراض على تقدير كون السخي وغيره موضوعا بازاء الخصوصية كما يفهم من الجواب المختار للشارح بان يقال استعمل هذه الالفاظ في المحال المعينة والمصحح للاستعمال هو المعاني المخصوصة من الجود وغيره ولا يطرد بحيث المعنى فيلزم ان يكون مجازا في غيره المحال وليس كذلك على ما هو المفروض والجواب بان المصحح هو الاطلاق

ليس هو

١٢

ليس هو المعاني المخصوصة بل الخصوصية مما له مدخل فيه لغرض كون الخصوصية ملحوظة في الوضع يجري مثله في المجاز ايضا بان يقال ليس المصحح مجمل مجمل العلاقة المعينة بل الخصوصية الحال ايضا مدخل في الصحة العرفية فكان الاستعمال القارورة في الزجاجة ليس لمجرد الاستقرار لكنه استعمال السائل في تعلق بالقرية ليس لمجرد تعلقه بابلها بل الخصوصية القرية ايضا دخل في صحتها عرفا وعلم ان هذا كلام مبني على تعميم ان العلاقة خاصة بعيد في انفكاكها طردا ولو قلنا بان هذه امارات مجازية العلاقة ومظنة لها لا دالة ويكون فيها كونها مختصة ببعض العلاقة غالبا غير منفكة عنها في الاكثر استرحنا من اكثر هذه التكلفات من غير مانع لغة او شرعا حصر المانع في التعميم مبني على ان المانع منحصر فيهما وفي العقل ومعلوم انه لا مدخل للعقل في اطلاق الالفاظ على المعاني فانحصر ~~فيهما وفي العقل ومعلوم انه لا مدخل للعقل في اطلاق~~ الالفاظ مع ملاحظة دخول المانع الوضعي تحت المانع اللغوي تحت المراد به ههنا هذا ما نقدس سره في تصحيح الحصر المذكور هذا دور اي كون عدم الاطراد علامة مانع علامة للمجاز دور بل مستلزم له وبيانه ان عدم اطراد اللفظ في معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد امر ممكن غير محسوس بذاته ولا يجب اثاره وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم المقتضي للاطراد واما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده او وجود المانع وقد فرض ان لا مانع فعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضي الاطراد وان مقتضي لصحة ارادة المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في معنى من العلم بعدم وضعه له والغرض انه قد اطلق في محل باعتباره ظاهرا فينبغي ان يعلم وضعه لذلك المعنى مقيدا بقيد مخصوص هو ذلك المحل المستعمل فيه لا بتعداه الى محل آخر ليعلم عدم وضعه له مطلقا فيعلم

[illegible] الوضع [illegible] والمعنى الاعم [illegible] الاطراد [illegible] المخصوص والمعنى [illegible] الاخص [illegible] عدم المقتضي [illegible] الوضع بالمعنى الاخص والا فما الوجه في توقف العلم [illegible] ١٤ انتفاء الاعم فيه [illegible] وهي ما ذكره الشارح [illegible] الاختصار نوع منافاة [illegible] منافاة [illegible] حذف من البين

لما ذكرناه

عدم جواز ذلك الاستعمال ... ذلك الا ان يمنعه فاذا لم يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع

لما ذكرناه و عدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه مجازا مثلا

قيل لزاد با لوضع نوع جوازا و ما يقتضى لصحة الارادة الا الوضع ما يتناول

المجاز ايضا فنقول هو مقتضى الاطراد و حينئذ الوضع موجود في كل مجاز فلا يكون عدم

الاطراد في بعضه الا لمانع قطعا و المفقود خلافه و ايضا لا يناسبه قوله و عدم

الوضع بعدم الاطراد لدلالته على ان المجاز ليس بموضوع و لزاده ما لا يتناوله بطل

الانحصار ضرورة صحة الارادة على الاطراد في بعض المجازات فهناك مقتضى للاطراد

قطعا و لا وضع بالمعنى المذكور حينئذ بانا نختار الثاني و نقول لا مقتضى لصحة الارادة

على الاطراد الا الوضع او العلاقة المقتضية المقتضية لذلك الاستغراق في افراد عدم

المقتضى لا بد من العلم بعدم الوضع و عدم العلاقة المصححة للاطراد و يرجع حاصله

الى العلم بكونه مجازا غير مطرد فيلزم ان يعلم كونه مجازا بكونه مجازا غير مطرد و هذا المحذور

اظهر بطلانا مما لزم هناك اذ في يلزم توقف كونه مجازا على كونه مجازا بمرتبتين و لعله

اقتصر على الوضع لذلك كذا ذكره س سره قبيل الاظهر في جواب سوال بطلان الانحصار

ان يقال المقتضى في الواقع اما الوضع و اما العلاقة و لما حكم بعدم اطراد المجاز

من غير مانع لزم انتفاء العلاقة من اقتضاء الصحة لانه من ضرورة المقتضى للشيء ترتبه عليه

عند عدم المانع لكن فيه لزوم هذا الاحسم مادة الشبهة لانه اذا لحق المجاز المطرد

علم ان مقتضى الاطراد لا ينحصر في الوضع بالمعنى الاخص و الا لزم وجوب الحكم بوجود

المقتضى و اما ان ذلك الامر الاخر هو العلاقة المطلقة او المقيدة او غيرها فلا يعرف

اقول الجواب الذي ذكره لسوال عدم الانحصار ليس بخلاف مقدمة من مقدمات دليل عدم

[illegible]

الانحصار

يعني قوله لكن فيه نظر لان الاحسن آه منه

الانحصار ليس بخلاف مقدمة من مقدمات دليل عدم الانحصار فلعله معارضة لدليل عدم الانحصار

و لو حمل على منع الاطراد في بعض المجازات لم يتوجه الجواب جملا لانه عادة للمقدمة

الممنوعة على سبيل الوضع و التسليم و على تقدير كونه معارضة كما ذكرنا يصير حاصل الجواب

منع استلزام الدليل للانحصار و لا يخفى ان ايراد هذه المعارضة بعد تقرير السوال على الوجه

الذي نقلنا منه س سره في غاية الركاكة و السماجة و منشاؤه ان شارح الشرح انما ذكره

قبل تقرير السوال على هذا الوجه في اثناء تقرير دليل الشيخ على الدور و هذا التنبيه ثم

ان ايراد ما ذكره شارح الشرح لا يلايم بعد تقرير السوال على الوجه المذكور بان في هذا

التقرير في الحقيقة اشعار بحل هذه الشبهة فانما يحسن ذكره قبله توجيها للشرح بقدر الامكان

و اما بعده فقد ظهر ان المقتضى علاقة بعض المجازات فلا ينافيه التخلف بلا مانع في

فساده لانه ظهر

البعض الاخر على ان غاية ما في الباب ح ان يكون الدليل الذي اقامه الخصم على بطلان

مقدمة المستدل معارضا فاذا تعارضا يكون دليل المستدل على المقدمة معارضا فهو

مضر بالمستدل لا بالخصم لان التعارض في حكم التساقط و هو يوجب ان يبقى المقدمة

بلا دليل نعم قد جوز بعض علماء الاداب ان يعارض المعارضة اذا كانت المعارضة الاولى

في مقابلة دليل فان مع المستدل ح دليلين و مع الخصم واحد و اما اذا لم يكن في مقابلة

دليل كما فيما نحن فيه اذ لم يقم المستدل على الانحصار دليلا فلا و مما ينبه عليه انه لو اقام المستدل

هذا الذي ذكره في الجواب دليلا على الانحصار او لا ثم عارضه الخصم بما ذكره س سره كان الغلبة

من جانب الخصم و كذلك يكون حين تقديم الخصم حجته اذ لا تفاوت الامر في مثله بالتقديم

و التاخير ثم في دليل الدور بحث الاول ان كون عدم الاطراد غير محسوس بحسب اثاره و صفاته

غير مسلم لان عدم الاطراد عبارة عن عدم صحة الاستعمال بحسب العرف و من اثاره ان لا يستعمله اهل العرف

صنائع

مع اقتضاء المقام له ويعدل عنه الى غيره مما نقص الى التطويل كتكثير المعدول عنه اخصر
وانسب وادخل في تحصيل صنائع البديع الى غير ذلك ومثله امر محسوس في المتعارف لا يحتاج
الى دليل فضلا عن الدليل الآتي الثاني ان ادعاء انحصار المقتضي في الوضع غير محتاج اليه
في الدليل لان العلم بعدم المانع يحتاج الى العلم بعدم جميع العلل فلو فرضنا ان هناك
مقتضيين فلا بد في العلم بعدم المقتضي بالنوع من العلم بعدم كل منهما فالعلم بعدم الوضع
لازم في العلم بعدم الاطراد سواء كان له مقتضى آخر او لا ويمكن ان يوجه بما يتوهم
على تقدير التعدد ان السبب هو القدر المشترك فلو جعلنا العلم بعدم القدر المشترك
لزوم العلم بعدم الوضع في ضمن العلم بعدم القدر المشترك لا يستلزم الدور لان
العلم بالمجازية يحصل بالعلم بعدم الاطراد والعلم بعدم الاطراد يحصل بالعلم بعدم
القدر المشترك ولا دور الثالث انه لا حاجة في بيان الدور الى المقدمة القائلة
فينبغي ان يعلم وضعه لمقيد بقيد مخصوص بل يكفي ان يقال العلم بعدم الاطراد يحصل من
العلم بعدم الوضع فالعلم بكون اللفظ مجازا يحصل من العلم بعدم اطراده لانه علامة له
والعلم بعدم الاطراد يحصل من العلم بعدم وضع اللفظ للمعنى الذي صح فيه استعمال
اللفظ في ذلك المحل لوجوده فيه واليه ينبغي ان يكون الوضع في قوله فينبغي ان
يعلم وضعه الى وضع ذلك المجاز الغير المطرد لمقيد بقيد لا يتعداه الى آخر بان المعنى العام
المتناول للمجاز على ما يظهر مما فسرنا وهذا تصريح بوجوب الوضع في المجاز وبه ... بلا
سابقة ولاحقة فان الوضع فيهما بالمعنى الاخص الآبي ان لازم في الدليل
تحقق الدور بين عدم الوضع وعدم الاطراد بناء على ان عدم الاطراد علامة له
ليس كذلك فان عدم الاطراد علامة المجازية وهي ليست مجرد عدم الوضع بل بعض

فيه

فيه وجوه العلاقة ايضا فعلى تقدير كونها معلومة لعدم الاطراد كان اللازم توقف
العلم بالمجازية الى عدم الوضع مع وجوه العلاقة على عدم الاطراد وتوقف العلم بعدم
الاطراد على عدم الوضع فقط لا على هذا المجموع الذي هو معنى المجازية فلا دور وقيل
ويمكن ان يبين الدور بان المتصور من وضع العلاقة في المجاز امتيازه عن الحقيقة
بعد ان علم استعمال اللفظ فيه وانه ليس على غلط فعلامة المجازية يرجع الى علامة
ان هذا المعنى المستعمل فيه ليس مما وضع اللفظ له قلت هذا مما اشرنا اليه سابقا وقلنا
ان العلاقة لا تفيد سوى عدم الوضع فينبغي ان يجعل علامة بالنسبة اليه وهو فيما سبق
صحيح موجه واما هاهنا فربما يناقش فيه بان عدم الاطراد عبارة عن استعمال صحيح
في بعض الموارد مع عدمه في بعض آخر واما عدم الصحة في بعض الموارد مع قطع النظر
عن صحته في بعض آخر فلا يسمى عدم الاطراد فهذا يصلح مقيدا لتمام معنى المجازية من العلاقة
والاستعمال فلا وجه لهذا الكلام في هذا المقام وغفلة هذا القائل عنه فيما سبق
وتنبهه له هنالك ليس كما ينبغي الحاصل ان ما نتردد في موضعه هو ان اليقين الدائم يوجب
ان لا يحصل الآن العلم بسببه اذا لم يكن متواترا وهذا المطلب مما لا يطلب فيه اليقين
فضلا عن اليقين الدائم بل يكتفى بالظن فاستعمال هذه المقدمة الحكمية فيما نحن
فيه بعيد عن الصواب جدا او تحقيق كون المراد من اليقين ذلك مذكور في شرح
الجديد للتجريد فليطالب ثمة كما ان السادس ان بعد تمهيد تلك المقدمة الحكمية يلزم الدور في
هذه العلامة مع قطع النظر عن الجواب المذكور فلا تعلق له بهذا الجواب فاذن
لا يقدح ورود الدور في صحة الجواب المذكور بيانه ان الوضع المحقق لا شبهة
في كونه مقتضيا للاطراد فلا يخ اما ان يمنع عنه مانع او لا فعلى الاول وهو ان يصح

في العرف ان يمنع من اطراد المعنى الحقيقي مانع يكون عدم الاطراد بالمعنى الاعم المتناول
لعدمه مع وجود المانع وعدمه بدونه اعم من المجاز فلا يكون خاصة له وعلامة
عليه فينبغي تقييد العلاقة المفيدة للمجازية بالقيد المذكور حتى يكون علامة فيتوجه
الدور على الثاني وهو ان لا يكون له مانع ولا يصح في العرف منع المانع عنه فهذا
المنتفي سبب تام له ومستلزم اياه سواء كان له سبب آخر وهو وجود العلاقة مع عدم
المانع او لم يكن فيتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدمه ثم ربما يتوقف على العلم
بعدم العلاقة المنتفية له مع عدم المانع عنه فالدور بينهما لازم البتة في هذه العلامة
ثم الجواب المذكور في دفع الانتقاض طرد الاعتبار وورود الدور لو رده حتما
دفع الانتقاض وعدمه والجواب عنه من وجهين احدهما انا نختار الشق الاول
وهو انه يصح ان يمنع عنه مانع ولا نقيد العلاقة بالقيد المذكور وهو عدم منع المانع
والذي يلزم على هذا التقدير ان لا يكون خاصة فلا يصح لان يكون علامة فنقول هذا
هو حاصل النقض الذي اوردناه بالامثلة المذكورة فظهر ان الدور لازم على تقدير
دفع النقض وليس بلازم على التقديرين وثانيهما انا نختار الشق الثاني وهو
وهو انه لا يصح ان يمنع عنه مانع قوله فهذا المنتفي سبب تام له فقلنا تام لكنا نمنع توقف
العلم بعدم الاطراد على العلم بعدمه لان العلم بالشيء انما يحصل من العلم بسببه المستلزم
له سواء كان تاما او ناقصا وههنا وجود المانع سبب مستلزم لعدم الاطراد بناء على
استلزامه السبب الآخر الذي به يتم السبب وان كان السبب التام مجموع الانتفائين او نقول
الوضع الذي لا يصح ان يمنع منه المانع سبب ناقص للاطراد لان عدم صحة منع المانع
عنه ليس بمعنى انه لا يصدق على شيء انه يصح ان يمنع عنه بل بمعنى ان اهل العرف لم يجدوا

ولم يجدوا

ولم يجدوا ما يمنعه المانع بان لم يصرحوا اصلا في شيء من الحقائق ان لا يستعمل في الوضعي
ولم يمنعوا منه فهذا في الحقيقة جزء من السبب فاذا وجد المانع وعلم منهم منعه
مثلا علم انتفاء المقتضيين مثلا او علم انتفاء السبب التام مطلقا او ما ثبت قسمته
غاية ما في الباب ان انتفاء احد الجزئين وهو وجود المانع مستلزم لانتفاء الآخر
وهو عدم الوضع كما ان وجود الآخر وهو الوضع كان مستلزما لوجود الاول
وهو انتفاء المانع ولا محذور فيه اذ اللازم امكان معرفة عدم الوضع بوجود
المانع ايضا وهو غير مضر اصلا وبما قررنا يظهر ما في دليل الدور من وجه آخر ان نعم
ان المنتفي قد علمت انه غير منحصر في الوضع بالمعنى الاخص والدور انما يتم لو توقف العلم
العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم المقتضيين وهذا انما يلزم لو كان خصوص كل
منهما مقتضيا ولعله ليس كذلك بل المقتضي هو القدر المشترك ولا يلزم من انتفاء القدر المشترك
بين الوضع والعلاقة المنتفية توقف العلم بانتفائه على العلم بعدم الوضع والعلاقة
بخصوصها ولو جوز ان تحقق مقتض آخر لكان الامر اظهر تامل وقيل مراد الشارح ان
عدم الاطراد خصوصا انما يعلم بعدم الوضع وذلك لان كل ما له سببان وعلم وقوعه
مع انتفاء احدهما علم ان وقوعه بالسبب الآخر وهذا يتوقف على العلم بذلك السبب الآخر
فليس بلازم ان يكون العلم بوقوعه متوقفا على العلم بان وقوعه بالسبب الآخر حتى يتوقف
على العلم بوقوع ذلك السبب وقد يجاب بان الشارح اراد ان الاظهر يمكن ان
يقال المراد بالمانع هو المدافع لاطراد اللفظ بحيث لولاه لصار اللفظ حقيقة فيه
ايضا اي فيما يمنعه المانع فيه وهذا المعنى لا يبعد استفادته عرفا من المانع وليس المراد
بالمانع ما هو مقابل المقتضي حتى يلزم على تقدير عدم المانع انحصار دليل عدم الاطراد في

للاطراد

ويرد عليه انه لو سلم انه لا بد ان يعلم ان وقوعه بالسبب صح
الشارح

فيه ورفضا رالي اصل ان علاقة المجاز بهوم

عدم المقتضي حتى يلزم على تقدير عدم المانع انحصار دليل عدم الاطراد بوجود المانع
المانع من الاطراد لمقتضى الحقيقة وذلك انما يكون لو كان اللفظ داير بين الاعم
والاخص في ظاهر الامر وكان يسبق الى الذهن كونه حقيقة في الاعم حتى يمنعه المانع
ويدافعه من جعله مجازا حقيقة في الاخص واما لو لم يتحقق هذا الظهور والسبق فلا يكون
هناك مدافعة للسابق بل يحصل عدم الاطراد بدونه والملخص ان عدم الاطراد
انما يكون علامة للمجاز لو لم يسبق ذلك المعنى الى الذهن لاجل اللفظ على المحل الى الذهن
ولم يكن متبادرا وفيما ذكرتم من الامثلة ليس الامر كذلك فان المعنى الاعم سابق الى الذهن
بحيث يدور الامر بينه وبين الاخص على وجه لو لم يكن الاعم حقيقة لكان الاخص حقيقة
البتة وهذا هو المراد من عدم الاطراد من غير مانع ولذا استفدنا هذا المعنى من هذه العبارة
واضح ولا يلزم الدور على هذا التقدير ولا النقض من الجواب انه ليس بمتعرض لمثل هذا
التقرير وحكم باشتراكه بينه وبين مثل واسئل القرية ولم يتنبه لانه يجري في تقريره
المختار ايضا والجواب مشترك كما ستتضح كل ذلك مما سنذكره قال المحقق الشريف
اخذا من المنقول وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها
فان السخي داير بين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شانه البخل وكذا الفاضل
داير بين العالم مطلقا وبين العالم الذي من شانه الجهل ولما وجدناهما لا يطلقان
على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيد بها
وكذا القارورة دايرة بين المستقر مطلقا والمستقر كونه زجاجا بعدم الاستعمال
في غيره علمنا انها للثاني وهذا ان الجواد المقيد هو المراد من لفظ السخي اذا
اطلق على غير الله سبحانه وانه ليس فيما ذكرناه واضح ولا يلزم في الدور ومنشاؤه

اعتبار

اعتبار عدم المانع ولا النقض لاطراد هذه الالفاظ في معانيها ثم قال ولا يمكن ان
يجعل هذا جوابا ثانيا او وجها لاعتبار عدم المانع اذ لو قيل المانع الشرعي في
الفاضل والسخي من الاطراد بمطلق العالم والجواد هو انه لما لم يطلقا على الله تعالى شرعا
علم كونهما للمقيد فامتنع الاطراد في المطلق هذا هو المراد من المانع فلا دور ولا نقض
اجيب بان هذا المعنى جار في قولنا واسئل القرية ومثاله فلا يتصور عدم الاطراد بلا مانع
اقول حاصله ان المراد من المانع كل ما يمنع من الاطلاق والاطراد حتى انه يتناول عدم المقتضي
ايضا فلا يتصور حينئذ عدم المانع عدم المقتضي حتى يلزم الدور الذي اورده ثم اورد
عليه ان عدم المانع يستلزم في وجه الاطراد لان انتفاءه مع تمكن وسببه مانع بهذا المعنى
فعدمه يستلزم عدم سبب عدم الاطراد فيلزم وجوده فلا يتصور عدم الاطراد بلا مانع
وانت خبير بان الجواب المختار يجري فيه مثله بان يقال السؤال بحقيقة الفعل ابدا بين
التعلق بالاهل والقرية فقط وبينها وبين البساط ولما وجدنا بالاستقراء انه
لا يتعلق على البساط علم انه موضوع للمقيد بها فيلزم ويمكن دفعه بان التزام وضع
السخي للمقيد بما من شانه البخل معقول متعارف امثاله واما التزام وضع السؤال
للقدر المشترك بين الاهل والقرية بان لا يتجاوز الى البساط معلوم البطلان وفيه
نظر لان وضع المصادر للاحداث المقيدة بخصوصيات المحال معقول متعارف
امثاله كالقبض لسيلان الماء والصوب لنزوله والسيل لجذب السبق وغير ذلك فالصواب
ان يقال معلوم فيما نحن فيه ان السخي مثلا موضوع لاحد الامرين بخلاف السؤال القرية
فان وضعه لاحد الامرين المذكورين غير معلوم ومن البين ان مثله يجري في الجواب
الاخر بان يقال المراد بالمانع ما يمنع عرفا عن المعنى في السخي وشبهه لما كان الامر

داير بينهما كان للمنع المشرع منافعه وما نعه مع منتقض بهذا الدوران بخلاف
مثل السبل التوبة فانه لا ممانعة هناك فانتفاء الاطراد بلا مانع ثم لا يخفى انه لولا
ماذكرناه لم يكن للدوران المذكور في الشرح مدخل في شيء من الجوابين وكان لفظ الغفا
همضا وما هو مناط الجواب متروكا مهملا فان اطراد هذه الالفاظ في معانيها
او ارادة المعنى الاعم من المانع غير مذكور في العبارة اصلا بقي هيهنا شيء وهو ان
هذه العلاقة في نفسها غير مختصة بالمجاز اذ ربما اطلق اللفظ على محل باعتبار معنى
من المعنى ويكون الخصوصية معتبرة فيه ايضا كالقارورة وشبهه فيكون اللفظ حقيقة فيه وغير
مطرد بالمعنى المراد مع انه حقيقة فيه وربما لم يعلم دورانه بين المعنى والخصوصية
وعدم المانع ايضا بالمعنى الذي سبق ولو عبر العلم بعدم كون الخصوصية موضوعا له
بصير الحاصل ان عدم اطلاق اللفظ على بعض افراد المعنى الذي يخيل وضعه له دون
الخصوصية التي تخيله دليل على انه مجاز فيه وعلى هذا امكن الجواب عن السخي والفاضل
بانه ليس مما علم عدم وضعه للخصوصية غير الله تعالى رعاية لخصوصية هذه
المادة لا لان اللازم للفرق بين الحقيقة والمجاز ودفع النقض هو هذا وانه
من حيث هو بانه مطلق بل يمكن الانكار وباحتمال الوضع لها قال في شرح
الشرح في تقرير هذا الجواب لا يلزم الدور لان عدم الاطراد قد يعلم بالنقل
والاستقراء وبنحو ذلك فلا يرد النقض بالصور المذكورة لانا لما وجدناهم
لا يطلقون السخي والفاضل على الله تعالى علمنا ان السخي ليس للجواد مطلقا والفاضل
ليس للعالم مطلقا بل مع خصوصية قيد لا يوجد في الله تعالى اقول حمل الجواب على
انه جواب عن لزوم الدور بمنع ان المقدمة الحكمية يجري هيهنا لانها مخصوصة بالانكار

وانما اعتبر ان في هذا الجواب
حصول العلم بوضعه للخصوصية
غير [illegible]

عموس ابوما

١٧

[illegible] انه حقيقة [illegible] ثم ان بعضهم [illegible] وذلك المعنى علمنا انه [illegible] يجاز وان ليس بموضوع [illegible] في ذلك ان استعماله في وجوده [illegible] لذلك المعنى والاصح [illegible] الدور [illegible] الجواب على منع المقدمة [illegible] وذلك [illegible] الحكمية [illegible] والكلام على المقدمة الحكمية [illegible] بعدم [illegible] الكلام [illegible] لما كان [illegible] فيه [illegible] يعلم انه [illegible] في الشرح [illegible] الحكمية [illegible]

محسوسا بوجه من الوجوه كما عرفت وما نحن فيه من المحسوس لجريان النقل والاستقراء فيه
ومن الظاهر ان مراده بالنقل والاستقراء المستندان الى الحس لا بالقدح في المقدمة الحكمية
بانا لا نم توقف العلم بالمسبب على العلم بالسبب بل ههنا يحصل العلم بالمسبب بنقل ائمة اللغة
والاستقراء ويرد عليه ان الدفع الذي ذكره للنقض غير الدفع المذكور في الجواب الذي
كان الدور واردا عليه لانه دفعه باعتبار عدم المانع فكان المناسب له ان يق
فلا يرد النقض لان عدم الاطراد هناك باعتبار المانع والمعتبر منه ما لا يكون معه فان قلت
لعل جوابه مع عن الايراد فقد حمل كلام الشارح على جوابين احدهما دفع الدور بمنع المقدمة
الحكمية والثاني دفع النقض بما ذكره ثانيا قلت اولا انه لما لم يكن من الجوابين الاول
عين ولا اثر في الكتاب فلا وجه لحمل جواب الشارح عليه وثانيا ان كلامه مشعر بان ليس في
الشرح جواب غير القدح في المقدمة الحكمية نظر ذلك لمن راجعه وثالثا ان دفع
النقض على الوجه المذكور غير محرر تحريرا الجدلي بطائل ولا يفهم منه دفع النقض اصلا
الا ان يكون نظره الى المحل الذي ذكره س ره كما نقلنا عنه واما ما اورد عليه ان التوجه
لدفع النقض مستدرك اذ يندفع الدور بنفس الجواب الاول فقوله السيد لما دار الى
قوله ولا يلزم الدور لغو وكان ينبغي ان يقول بدل قوله لا يلزم الدور لان المقدمة
الحكمية ممنوعة بخلاف التوجه لدفع الدور في حله س ره لانه لاظهار ان ما لزم في
الجواب الاول لا يلزم هيهنا ترجيحا لهذا الجواب على الجواب الاول والتابع
تقرير شارح الشرح فيلزم ان يكون المذكور في مقام الجواب لم يكن له مدخل
فيه وما هو حقيقة الجواب متروكا فمردود بان التوجه لدفع النقض لاظهار تصحيح
بان الجواب المردود عليه قد تم فان دفع الا النقض وهو المقصد الاصلي في هذا المقام

حز

واما ان ما ذكره في بيان دفع النقض مستدرك لعدم انطباقه عليه فهو ممنوع الى آخر ما ذكره

وليس مراده ذلك بل مراده انه مستدرك لعدم مدخليته في الدور واما قوله انه

يلزم ذكر ما لا دخل له وترك ما له دخل فمعناه ان التصريح بعدم ورود الدور والنقض

حاصل واما بيانهما فهو متروك قطعا اذ دفع النقض في تقريره سره انما هو بالتزام

عدم الاطراد وليس في الشرح منه اثر فالتحرير ان مقصوده قدس سره ان شارح الشرح جعل

مناط الجواب انتفاع الدور فوجهه منع المقدمة الكلية وليس مذكورا في الشرح

والتمهيد المذكور فيه لا يرتبط به وجعل سره مناط الجواب انتفاع النقض ووجهه

اطراد هذه الالفاظ في معانيها وهو متروك وكذلك التمهيد المذكور لا ينطبق عليه ولا وفاق

بينهما اصلا نعم يرد على شارح الشرح ما فصلناه وهو ممنوع الى آخره   ووجه دلالته

انه لا يكون الا اشارة الى دفع اعتراض الشارح العلامة بان الاختلاف في الجمع لا يدل

على التجوز لجواز ان يكون الاختلاف المتمم كالعيدان لعود الخشب والاعواد لعود

التهويل الا في صورة الاشتراك ومختلف الجمع تغليبا للاشتراك اذ لو لم يختلف

لكان المفرد والجمع معا مشتركين وذلك لان اختلافه يدل على ان اللفظ ليس متواطيا

في المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة في احد المعنيين اتفاقا فلو لم يكن في الآخر

مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل في شرح الشرح فان قيل فلا اثر للاختلاف في الجمع

بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك

قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية واما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع اذ به يعرف

انه ليس بمتواطئ ولا يخفى ما فيه اقول الصواب في الجواب ان يقال المفروض ان المعنى الآخر

من حقيقي بالمعنى الاعم وكونه موضوعا له ومصداقا للموضوع له وهذا الاعم

واستعمال

واستعمال اللفظ في معنى آخر كونه مجازا فيه باطل المعنى الالط وهو انه ليس حقيقة ولا مصداق له

لجواز كونه متواطيا فيهما نعم لو علم كون اللفظ حقيقة في المعنى الآخر بالمعنى الاخص

وهو كونه موضوعا له لم يحتج الى اختلاف الجمع لكن هذا ينتقض بما اذا كان اختلاف

الجمع في الاعم والاخص وكان حقيقة في الاعم فهذه العلامة متحققة في المعنى الاعم

وليس بمجاز الا ان يقال بعدم تحقق مثال له في كلامهم وفيه ان كل ما كان مثالا لا

للمباين يحتمل مثالا له بان نقول في الامر مثلا لعله حقيقة في القدر المشترك بين

الامرين ومجاز في الامر بمعنى القول بخصوصه وجمعه على الاوامر باعتبار هذا

المعنى المجازي ولا ينافيه العلم بكونه حقيقة فيه باتفاق لما عرفت واطلاقه الامور

على الافعال لكونه جمعا للامر بالمعنى الكلي للامرين فمن اين يلزم ان يكون مجازا

في الامر بمعنى الفعل بان لا يكون حقيقة فيه اصلا ويمكن دفعه بوجهين احدهما ان

الامر لو كان كما ذكر لكان اطلاق الامور على الاوامر جائزا وليس كذلك وثانيهما

فرض العلم بان اطلاق الاوامر على الاقوال المخصوصة ليس من حيث المجازية

ولو كان جمعه عليه لا على الامور من جهة خصوصه لكان اطلاقه عليه مجازا وعلى هذا

الفرض يكفي العلم بتحقق الجمع الآخر وعلى الاول لا يكفي العلم بتحقق الجمع الآخر اعني

الجمع على الامور بل لا بد من العلم بتحقق الجمع على الاوامر وعدم اطلاقه على الافعال حتى

يعلم كونه حقيقة في القول بخصوصه دون القدر المشترك والا احتمل ان يكون حقيقة

في الاعم ومجازا في القول والجمع على الامور باعتبار هذا المعنى المجازي فما ذكره

شارح الشرح في الجواب مما لا معنى له اصلا كما اشار اليه بقوله هكذا ينبغي ان يفهم هذا

المقام   ومنها التزام تقييده انما قال التزام تقييده ولم يقل تقييده لان المشترك

وعلم كونه حقيقة في الاخص لمعنى الاعم وبعلم كونه حقيقة في الاعم حم

بتحقق جمعه وان لم حم

الجمع صح

قد يتقيد في بعض الصور لكنه لا يلزم التقييد فيه وانما كان التزام التقييد دالا على المجاز
اذ علم بالاستقراء انهم انما يستعملون اللفظ في مسماه مطلقا وفي غير مسماه مقيدا
كذا قالوا وفيه نوع مصادرة كذا في التلويح وانت خبير بان حاصل التعليل حوالة
ذلك على الاستقراء وانه علم اختصاص ذلك العلامة من الاستقراء وتتبع كلام العرب
وليس في ذلك مصادرة والا كان حوالة كل ما يعلم بالاستقراء عليه مصادرة و
لعله زعم ان المراد تعليل كونه علامة بالمعلوم من الاستقراء وليس كذلك

ومنها ان يكون اطلاقه على احد مسميه فيه اشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز
وان المعنى المجازي يكون ايضا مسمى للفظ نظرا الى الوضع النوعي وتحقيق العلاقة في
مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة يصح استعماله فيها
في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
وامتناع ان تقع مكر الله ابتداء اشعر بان ليس مبناه على التشبيه كانهم جعلوا المصاحبة
في الذكر علاقة كذا في شرح الشرح قيل الاظهر ان العلاقة هو المجاورة في الخيال
فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند الشخص ارتسم صورتها في
خياله لكثرة ما ناجى به نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح
شيئا نجد طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة
بالطبخ ويقول قلت اطبخوا لي جبة وقميصا واما المصاحبة في الذكر فلم يعد وجها
من العلاقة فلم يكن علاقة معتبرة عندهم على ان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة
لا بد ان يكون حاصلة قبل الاستعمال ليلاحظها المتكلم ثم يستعمل الا ان يراد الذكر النفسي
او يراد به الذكر القلبي فيرجع الى ما ذكرنا انتهى اقول الذي يظهر من كلامهم في فن البديع

ان المصحح لاستعمال اللفظ هو الوقوع في صحبة ما يسمى بهذا اللفظ حقيقة وليس مراده
فالتقارن الخيالي وان كان علاقة بوجه لكنه ليس علاقة في هذا المقام بخصوصه
فعدم المطابقة لكلام القوم مشترك بين الوجهين وايضا ما ذكره لا يجري في اكثر
صور المشاكلة ومن الآية المذكورة في الشرح والحمل على انه علاقة خصوص منه
البيت لا مطلق المشاكلة يأباه آخر كلامه من قوله الا ان يراد ويمنع التقارن
الخيالي انما يصلح علاقة لو كان دائميا او اكثريا وليس ههنا كذلك والذي ذكره
الشارح سابقا هو التلازم في الوجود الخيالي لا مطلق التقارن فيه ولو صح مثله
علاقة لكان كلما تقارن صورتهما في الخيال مرة يصح التجوز باحدهما عن الآخر
بل كان يصح التعبير عن الخياطة بالطبخ وان لم يجر في الكلام ذكر الطبخ ايضا
وليس الامر كذلك فان ذكر الطبخ لو لم يجر في البيت ولم يحك قولهم وسؤالهم لعد
عبثا للفظ المذكور ولم يحسن التعبير عن الخياطة بالطبخ واما انه لا يعلم الا بعد
الوقوع والواجب في العلاقة ان يكون معلوما قبل الاستعمال فجوابه انه ربما كان
معلوما للمتكلم العالم بارادته وكفى ذلك كافيا في صحة الاستعمال ولعلهم انما حصروا
العلاقات المذكورة في فن البيان الذي لا دخل له في التحسين الوضعي والمشاكلة الحلا التحسين
من المجازات التي تذكر في فن البديع ومن توابع البلاغة وليس من اسبابها
موقوفا على تعلقه بالآخر لان اللفظ بالمسمى الآخر فيكون تعبيرا عن الاطلاق بالتعلق
وهو غير مجهول او احد المسميين بالآخر من حيث اقترانهما في الذكر وقوله تعالى
افامنوا مكر الله ولا يأمن مكر الله الآية من قبيل المشاكلة التقديرية كما في قوله تعالى
صبغة الله وقد فصل في علم البديع ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع قيل اول

اللفظ في غير المثبت والا لما استعمل

معناه انه ثابت متحقق فلا يرد ان عكسه البعض وهو ان يستعمل في مسماه ابدا البعض غير ممتنع
واقول الاظهر ان العبارة الاولى اعني قوله اذ قد يستعمل اللفظ اه اشارة الى ان
امكانه ضروري لا حاجة الى دليل كما انه متفق عليه فيكون العبارة محمولة على ظاهرها
وتأسيسا لا تأكيدا ولا يرد شيء عليه اصلا   لكان النحو قامت الحرب على ساق اه
قيل ذكر هذا المثال في الاحتجاج ليس على ما ينبغي لانه اما من قبيل الاستعارة التمثيلية
بان يكون تمثيلا لمن يقوم على ساقه لا يعجز عنه او من قبيل المجاز العقلي بان يراد
اسناد القيام على الساق الى الحرب وهو لصاحبها وايا ما كان لا ينفع النافي
اذ الكلام في المجاز المفرد واما المثال الآخر فيمكن ان يكون تمثيلا للهيئة المركبة من
الليل وظهور بياض الصبح في آخره بحالة ظهور الشيب في سواد الشعر ويمكن ان يكون
المجاز فيه في المفرد بان يراد باللمة سواد اجزاء الليل وبالشيب بياض الصبح العارض له ويمكن
في المثالين اعتبار التخييل والمكنية بان يشبه الحرب او الليل بشخص واثبات اللمة و
الساق تخييل واسناد القيام والشيب ترشيح وليس فيه مجاز في المفرد الا على قول
السكاكي وقد تقرر فساده في مقامه قلت اما جعل الاستعارة تمثيلية من جعل
النزاع في غير المجاز المركب فمما لا وجه له لان النزاع في هذا المبحث يعم المفرد والمركب
الا ترى ان الحجة المثبتة تجري في المركب والمفرد على سواء وهو قرينة على ان النقض هو الاعم
واما جعل المجاز في المفرد فليس اعتراضا على النافي الا من جهة تحقق حقيقته وهو الجواب
المحقق الذي سيجيء وليس شيئا غيره وجعل المجاز في الاسناد وهو احد احتمالي نقل كلام
عبد القاهر في هذا المقام كما سيجيء وكذا احتمال التخييل والكناية فانه على غير مذهب
السكاكي من المجاز العقلي فظهر ان هذا الايراد ساقط لا وجه لايراده في هذا المقام

ولا وجه لما قيل من ان المثال الاول يحتمل المجاز في المفرد بان يكون القيام مجازا عن
الوقوف والثبات على ارفع الاحوال من قامت الدابة على قوائمها اذا انقطعت
عن السير او عن عدم غلبة احدى الفئتين المتقابلتين من قامت لعبة الشطرنج اذا
صارت قائمة والساق مجازا عن اسباب الحرب او الالة التي بها ثباتها اما اولا فلان
الامكان لا يكفي للمستدل بل عليه الجزم والاثبات واما ثانيا فلان هذه المفردات
لها حقائق فلا ينفع النافي ح كما سيجيء في الجواب المحقق ففيه اعتراف بحقيته واما ثالثا
فلان الاستعارة عن المعنى الاول غير مناسب هنا لان المقصود وصف الحرب بالشدة والكمال
والقيام المذكور انما يناسب ان يكون كناية عن عيائه وضعفه وايضا هذا المثال انما يقصد
به بلوغ الحرب اقصى غايتها وامتداد دوامه عليها فلا يراد منها بل المناسب كان يجعله من قبيل
قامت السوق اي نفقت وروجت كما قال الشاعر   اقامت غزالة سوق الضراب
وهو كناية عن نفاق الطعان والضراب وتداوله بينهم وشدة الرغبة فيه والاخذ
عن المعنى الثاني انما يناسب لو كان معنى حقيقيا وليس كذلك والتجوز على التجوز غير
صحيح كما سيجيء ان شاء الله تعالى   واللازم منتف قطعا لعل المقصد زعم ان المراد
وجوب تحقق معاني هذه الالفاظ اما في الخارج كما زعمه بعضهم او في نفس الامر كما هو
الظاهر فحكم بانه لو صح لزم النافي ايضا لان المجاز وان لم يستلزم الاستعمال لكنه يستلزم الوضع
ولا فرق بين الوضع والاستعمال في كونه فرع تحقق المعنى فكما لا حقيقة لهذه المركبات
كذلك ليس لها معاني يكون حقيقيا لو استعمل اللفظ فيها مع ان تحقق هذه المعاني
بهذه الصفة لازمة فيكون الالزام مشتركا وليس كذلك فان المقصد ان اللفظ ليس مستعملا
في المعاني الحقيقية اصلا فلا يكون اللفظ حقيقة فيها ولم يثبت الوضع كذلك فانه معلوم التحقق

کتابخانه حسینیه ارشاد

بازاء هذه المعاني لا يمكن انكاره وبهذا يندفع ما ذكره س سره من ان المعنى يجب ان يكون
معلوم الوضع وليس ههنا كذلك فان اللغة شيء مسموع عندنا وليس شيء منها وبعد ما
الدليل ايضا حتى يستعمل على سبيل النقض فانه انما يتم مع وجوب تحقق الاستعمال في نفس
الامر حتى يكون حقيقة وبدونه عدم تحقق الاستعمال ههنا واما وجوب كون الوضع معلوما
وعدم كونه معلوما ههنا فلا واما ما قيل من ان استعمالها فيه صحيح اذا اريد افادة تلك
المعاني كما اذا اريد التكلم بالكذب نعم المستعمل فيه غير صحيح والفرق بينهما ظاهر ففيه نظر
اما اولا فلان المراد انه لم يقع هذا الاستعمال قط ولم يقصد احد الى اليوم ان يفيد
لمخاطبه ان الحرب قامت على ساق كساق الحيوان وان الليل له حقيقة قد شابت
والتزام ان انسانا تكلم بهذا الكذب المخصوص بعيد جدا او مجرد صحته وموافقته
لقانون اللغة غير مجد فان قلت المراد بقولهم هل المجاز يستلزم الحقيقة ان يصدق
الموجبة الكلية المطلقة العامة بان كل مجاز فهو حقيقة ولو في حد الازمنة الثلثة
فح نقول يمكن ان هذه الالفاظ غير مستعملة في معانيها الحقيقية لكنا نتعمد اليوم الى هذا
الاستعمال ونتكلم بهذا الكذب قصدا الى نقض تلك القاعدة وتحصيلا لهذا الاستلزام
قلت يتحقق ان المراد ليس هذا وانما المراد انه هل يستلزم المعنى المجازي ان يسبقه الاستعمال
في المعنى الحقيقي اولا على ان التراكيب على هذا المنوال كثيرة لا يتاتى لمتعهد ان يستوفيه
يستوفيه بالكذب بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وكيف يمكن احد ان يتكلم
بكل بيت كذب فيه انشاء عدي ياتيه قوة صاغها المنشئ مما لا اصل لحقيقتها ولا غرض
يتعلق في العادة بقصد موضوعها ويقصد في كل ذلك الى معانيها الاصلية كذبا وزورا
واما ثانيا فلما علمت ان امثال هذه التراكيب غير محصورة ولو جوزه العقل في كل واحد

منها

منها بخصوصه لا يكون احد من الناس تكلم به كذبا لكن يجزم اجمالا ان جميع هذه باسرها
ليس مما تكلم به واحد من الناس كذبا ولا منافاة بين الشك في كل واحد منها بخصوصه
والقطع بان بعضها بعضا منها لم يقصد به معناه الاصلي فيجب ان يكون هذه المركبات
موضوعا على المعنى متحقق وليس كذلك فقد عرفت ان ورود هذا النقض موقوف على ان يكون
المراد بلزوم الحقيقة لهذه المركبات وجوب تحققها اما مطلقا وزعم ان المفردات التي
الزم الوضع والاستعمال فيها في الجواب المحقق متحقق المعاني بهذا المعنى او في المركبات
بخصوصها ومع ذلك يرد عليه ما قيل ان الاستعمال والوضع يقتضي ان يكون هناك معنى معلوم
وضع اللفظ بازائه وقد يستعمل فيه ولا يتوقف صدق ذلك المعنى وتحققه في نفس الامر
والا يلزم ان لا يكون الكواذب مستعملة في معانيها الحقيقية فلم يكن كواذب لان كذبها
باعتبار هذه المعاني فقولنا الاربعة فرد ليس بكاذب اذ ليس مستعملا في معناه وهو
زوجية الاربعة فتبا والدليل على الخلط بين معلومية المعنى المستعمل فيه اللفظ
وتحققه وصدقه في الواقع قال س سره الشريف في حاشية شرح التلخيص ردا على
الشارح حيث اورد نقضا على الشيخ عبد القاهر في المجاز العقلي في مثل اقدمني بلدك
حق لي على فلان فان لفظ اقدم لا يكون حقيقة لعدم تحقق معناه عند الشيخ
اذ المتحقق عنده هو القدوم لا الاقدام وقد استعمل استعمالا صحيحا فيلزم ان يكون
مجازا فلا يكون المجاز في الاسناد بان قال ليس لفظ اقدم مستعملا فيما هو معناه حقيقة لغة
الا ان ذلك المعنى المفروض موهوم والجواب المحقق اقول قد عرفت عادة
الشيخ في هذا الكتاب بان يتم النقض جدليا والحل تحقيقيا وله مواضع في الكتاب يستقف
عليه ان شاء الله تعالى واعلم ان رد المجاز المركب الى المفرد في هذا الجواب غير لازم نعم يجب رده

في نفس الامر والا فهو من خلل الناقض
انه سلم وجوب تحققها حم

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

الجنة في كل موضع لا تحقيق لحقيقته معتبر محصل يمكن ارادته لاهل اللسان وانما المراد تحقيق
يمكن استعمال اللفظ فيه صدقا او كذبا فلا يلزم رده الى المفرد كاستعمال الجمل الاخبارية
في انشاء المدح وغيره كقولنا انا لنريد الثريا وضعت بها يده فوق الجوزاء
الى غير ذلك وقال بعضهم ان هذا الجواب لا تحقيق فيه لانه يستلزم نفي المجاز في المركب
بل نفي المجاز العقلي راسا اما الاول فلان قوله فان قلت متعلق بالجواب الاول لا بالدليل
لا بما ذكره الشارح في ذيل جوابه حيث جعل المجاز فيه في المفرد وهو المسند عن الشيء
المحمول اذا كان الامر كذلك حملنا ما ذكره بقوله قلت كان تحقيقا للجواب فظهر ان ما ذكره
فيه يدل على ان لا مجاز في الاسناد الى الهيئة التركيبية مطلقا فيلزم نفي المجاز في المركب
واما الثاني فلان ما ذكره في ذيل هذا الجواب حيث التزم ان المجاز في مثل ذلك
من قبيل المجاز في المسند وهو الذي اختاره المص على ما سيجيء يستدعي نفي المجاز العقلي
مع انهما معتبران عند المحققين من علماء البيان واقول اما المجاز في الهيئة
التركيبية مع قطع النظر عن الاجزاء المادية الموضوعة لها فلعمري لم يعلم قول لاحد من علماء
البيان فان النقل به من الشيخ غير واقع وانما توهمه الشارح من كلامه كما سيجيء تحقيقه
وتفصيله وقد عرفت ان نفي المجاز في المركب مطلقا غير لازم في هذا المقام واما
المجاز العقلي فمختلف فيه بين ارباب الصناعة فنفيه لا يصير منشأ للشناعة
والبعد بهذه الشناعة انما يلزم من هذا الجواب للسؤال الوارد على الجواب المحقق فكان ينبغي
ايراده عليه وتاخيره اليه ايراده مهنا غير ملايم على انك ستعرف ان شاء الله تعالى
ان قوله فان قلت مما يمكن ان يتعلق بالدليل لا بالجواب عنه بما ذكره الشارح بل تعلقه به
لا بالجواب هو الصواب في شرح الشرح ان هذا احوج في مثل انبت الربيع البقل

لان

لان اللمة مجاز عن سواد آخر الليل والشيب عن حدوث البياض فيه بخلاف قامت
الحرب على ساق فانه تمثيل لحال الحرب بحال من يقوم على ساقه لا يتجوز لا مجاز في
شيء من مفرداته وزاد بعض شروح الاول احتمال ان يكون تمثيلا للهيئة المركبة من الليل و
ظهور بياض الصبح في سواد آخره بحال ظهور الشيب في سواد الشعر وان يراد
ان يراد اسناد القيام على الساق الى الحرب وهو لا يصح لها فيكون مجازا عقليا فلا يصح
جعل المجاز في المفرد وكذلك ان جعل من قبيل الكناية والتخييل وقد عرفت ما فيه
من امكان جعل المجاز في المفرد فتذكر فان قلت فقد قال عبد القاهر ظاهره انه
ايراد على الجواب المحقق ولا يتوجه من جعل الاسناد على الهيئة التركيبية حتى لا يكون
نقل كلامه في هذا الموضع من وجاه البحث اذ البحث انما هو في المجاز اللغوي فقط
اذا جعل الاسناد على معنى الحكم يصير عقليا وهذا هو الباعث للشارح لان يذهب الى الاحتمال
الرابع في انبت الربيع الى الشيخ اقتفاء بالمص مع ان المشهور من مذهب الشيخ ان المجاز في مثله
عقلي عنده وليس بالوضع واللغة مدخل فيه على ما سيجيء ويمكن حمله على ما هو الظاهر منه ويكون الغرض
مجرد الايراد ومحض القدح في جواب المص بان هذا السند ليس على ما ينبغي فانه مخالف
لما عليه ائمة البيان مع ابائه السند الآخر صحيح وليس غرضه تصحيح الدليل حتى يخرج عن
عن البحث وعلى هذا التقدير يندفع عنه ان هذا دخل في السند الاخص لان كون المجاز
عقليا سند آخر واما الاعتراض على الوجهين بانه دخل في السند على سبيل الاحتمال اذ للمانع
ان لا يحمله على ما يحمله عبد القاهر فلا دفع بمثله لان غرض المص ايضا في الجواب المشتمل
على حديث الاستبعاد هو نفي حجية قول عبد القاهر لكن نفي حجية قول امام مشهور له بالبراعة
لما كان مستبعدا من جهة الادب الا ادب الآخر مستند ومتمسك معترض عن جوابه حيث

الاستبعاد وقيل يمكن حمله على انه ايراد على حجة الثاني بانه خارج عن البحث بما ذكره الشيخ
ولا يلزم في حمل الاسناد على الهيئة التركيبية حتى يلزم للاحل ان يكون المجاز في امثاله
لغويا لا عقليا ولا يرد ما اوردنا على الجواب المحقق بتخصيص الكلام بالمجازات التي
لم يكن لها حقايق لكن ما ذكره الشارح في ذيل الجواب حيث جعل المجاز في امثال هذه
من قبيل المجاز في المسند وهو المفرد يابى عن حمل السوال على انه ايراد على دليل الثاني
اقول يمكن ان يوجه بانه ليس من تتمة الجواب بل المراد انه لما كان هذا الجواب محل المناقشة
والاستبعاد لا يزول به وهم المستدل كما ذكره المصنف والذي يزيل وهمه بالكلية ما يستفاد
من الجواب المحقق بالقياس الى امثاله من جعل مجاز في النسبة العادية وما ذكره الشارح
اخرا من انه على مذهب الشيخ يصير المجاز في الهيئة التركيبية ونحو ما يدل على انه جعله ايرادا
على الجواب المحقق لكن لا ينفع هذا التاويل اما اولا فلانه تمسك به بل انما تمسك بما وقع
في الجواب فيرد عليه انه لا يصح هذا التمسك بل الصواب التمسك بالعبارة المذكورة في
اخر كلام الشيخ كما فعله السيد حيث قال اعتبر بالاسناد الهيئة التركيبية بدليل ما سيأتي
ذكره من مختار عبد القاهر واما ثانيا فلانه على ما يجيء من مذهب هذا القايل لا يصح التمسك
بما ذكره الشارح اخرا لانه يرى المجاز العقلي ملزوما للمجاز اللغوي فليس قوله بالمجاز اللغوي
من حيث جعله السوال على الجواب المحقق بل من حيث كون المجاز العقلي ملزوما للمجاز
في الهيئة التركيبية بناء على زعم المعترض ثم جعله في ضبط الاحتمالات مجازا في الهيئة
التركيبية بناء على اعتقاده وما استقر عليه رايه لا يخفى على هذا انه يلزم ان يكون كلام السايل
مشتملا على خطاء ان عد المجاز في الاسناد بدون المجاز في الهيئة ولو كان كما قلنا ان المراد
بالاسناد هو الهيئة التركيبية وجعلناه متعلقا بالجواب المحقق لم يلزم هذا الخطاء في زعم

فلعله جعله اولا مجازا في الاسناد بدونه في الهيئة

الشارح في الجواب لانا نقول الخطاء في الجواب متحقق على ان الشارح حمل التعدد عليها وسوى مما اختاره
على انه الامر اذ نسبة الى احدهما المصنف ونسبة الشارح من الاستبعاد المذكور واشار الشارح الى
الاول كونه في ضبط الاحتمالات نعم لو كان ذلك الجواب مما اختاره توجه ما ذكرتم
ان حمل الاسناد على الهيئة التركيبية فمعنى اتحاد جهة الاسناد انه لم يفهم منه معنيان مختلفان
كلفظ الاسد وان حمل على الحكم الاسنادي فالمعنى انه ليس له للاسناد جهتان يكون احدهما
حقيقة والاخرى مجازا والاستبعاد الثاني مستبعد فان الفرق واضح بين قولنا شرب
دونيك وقولنا ضرب زيد فان الاسناد في الاول الى غير ما هو له بخلاف الثاني واحتمل
سيد سره ان يكون الاسناد عبارة عن المعنى الذي يقع المجاز فيه واللفظ الموصوف بالمجازية
هو المركب والجواب الثاني نظر يام ومن ان الاسناد المدلول عليه في تلك التراكيب معنى واحد
فلا يتفاوت الحال بجعل الدال هو الهيئة او المركب وفيه بعد وقيل لا يجب في الاسناد ان
يكون الى الفاعل الحقيقي والا لم يستقم اسناد الفعل الى غيره بعد حقيقة على ان الاول
بل ما يكون في العرف واللغة من حق الاسناد ان يكون اليه فاعلا كان او قابلا او غيرهما
فلا فرق بين المثالين اذ كان الرؤية ليست فاعلا حقيقيا للسرور كذلك زيد ليس
فاعلا حقيقيا للضرب عندهم وكما يصح الاسناد عرفا في الثاني لو قيل من فعل
الضرب قيل زيد كذلك السرور بالنسبة الى زيد ورد عليه بعد تسليم ما ذكره انه لا يجري في
جميع الصور التي من هذا القبيل مثل صام نهاره وقام ليله وجد جده وجرى النهر وغير ذلك
ان يجعل الفعل مجازا في النسبة التي سيجيء الكلام فيه لكان للفظ جهتي
حقيقة المعنى حقيقي استعمل هو فيه وهو ذو الرحة الى لغة ولم يستعمل فيه والاطلاقه
لغير الله ولم يجز بالاتفاق وما حله سيد سره من انه اراد بالحقيقة الاستعمال في المعنى الحقيقي

قوله لاتحاد جهة الاسناد الخ

التبكل

فبعيد جدا واما قولهم رحمن اليمامة لمسيلمة فباب من تعنتهم في كفرهم وهو مردود في عرف
اللغة عندهم ايضا فلا يعتد به فالرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص معين
بخصوصه مجازا وفي شرح الشرح انه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب لا تصور في
حقه تعالى فهو فيه مجاز ولم يستعمل فيمن يصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وظاهر كلام
الشرح ان الرحمن حقيقة في ذي الرحمة مطلقا قديما كان او حادثا وقد استعمل في
القديم بخصوصه مجازا مع عدم الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي وما يتوهم من
ان مجازيته بناء على ان الصيغة للمذكر فوهم انتهى وذلك لانه يكفي لهذه الصيغة
عدم التانيث وكل ما ليس بمؤنث فهو في حكم التذكير والا لكان اكثر الصيغ بل
جميعها مجازا في حقه تعالى وفيه ما فيه ويرد عليه ان استعمال اللفظ في معناه يصدق
عليه انه استعمال حقيقي ويصدق على هذا المعنى انه حقيقة سواء كان من باب التعنت
او لم يكن اذ لم يعتبر في الاستعمال الماخوذ في تعريف الحقيقة ان لا يكون من باب التعنت
لان كون الاستعمال صحيحا لم يعتبر في تعريف الحقيقة انما اعتبر ذلك في تعريف المجاز
وكونه مردودا في عرف اللغة ايضا عندهم مما لا مدخل له في هذا المقام لانه ان اريد
به انهم منعوا استعماله في معناه الحقيقي واشترطوا عدم استعماله فيه من غير ان
يجعلوا هذا اللفظ موضوعا لمعنى ثان فهو قريب من التناقض اذ لا معنى للوضع الا
من ان يتركوا الامر بينهم على ان يطلقوا هذا اللفظ ويريدوا هذا المعنى وهجر الوضع
الا ان يتركوه ولا يستعملوه فاذا اشترطوا ومنعوا اللفظ من الاستعمال في معنى فقد هجروه
وما اشتهر من قدماء فن الادب كالمطرزي واضرابه في معاني الحروف والمبهمات
فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى وان ارادوا به كونه حقيقة في المعنى الثاني فلما

سيماه

لم يريدوا

لم يريدوا به انه صار حقيقة قبل ان يستعمل فيه مجازا فذلك غير نافع في هذا المقام اذ
لم يتحقق مجاز بدون الحقيقة وانما يتحقق حقيقة جديدة قبل استعماله الحقيقة الاولى
وهو غير المتنازع فيه وان ارادوا انه استعمل مجازا ثم صار بغلبة الاستعمال حقيقة
عرفية فذلك ايضا غير نافع لانه قبل صيرورته حقيقة يصح استعماله في غيره تعالى فلا يكون
كونه مردودا بعد النقل مانعا من كونه حقيقة فيما سبق فان قلت لعل استعماله في
مسيلمة متاخر عن كونه حقيقة ثانية فلا يكون استعماله فيه الا استعمالا في المعنى المهجور فلا يكون
حقيقة قلت على هذا يكون يلغو كونه حقيقة جديدة لان النزاع في استلزام المجاز للحقيقة
يرجع الى انه هل يجوز ان يتحقق المجاز قبل ان يصير حقيقة في المعنى المتجوز فيه اولا ويمكن
ان يقال لعل استعماله في مسيلمة متاخر عن استعماله مجازا في ذاته تعالى سواء صار حقيقة
فيه تعالى او لم يصر نعم لو كان صيرورته حقيقة بعد المجازية مصداقا للقول بالاستلزام
لنفع كونه حقيقة في المعنى الثاني ولا يستعمل ان الامر ليس كذلك والجواب عنه على التقدير
ان الاستعمال لما تحقق في شان مسيلمة فيجوز عند العقل ان يكون تحقق مثل هذا
الاستعمال في زمان سابق ولولاه لكان دعوى النافي انه لم يتحقق قطعا ظاهرا الا ان
عدم وجدان الاستعمال دليل عدم الاستعمال عندهم كما صرح به شارح الشرح فمن وجه
امكن ان يكون له نظاير ويمكن الجواب عنه بوجهين الاول ما في شرح الشرح من انهم لما اطلقوا
الرحمن على مسيلمة لم يريدوا به معنى رقة القلب الذي هو المعنى الحقيقي وانما ارادوا به
معنى آخر يناسبه وفيه مع قطع النظر عن مخالفته لظاهر الشرح ان هذا انما يتوجه
لو قيل به على سبيل المنع والتجويز وانه منصب المعترض لا منصب المجيب والثاني ان
رحمن اليمامة اريد به لفظه وقوله تعنت خبر له لا لقولهم وقوله مردود خبر لقولهم فصار

الحاصل من قولهم في الاعتذار عن السؤال الوارد على هذا الاستدلال من رحمن اليمامة
تعنت اعتذار مردود باطل كما اشرنا اليه فنكون كلام الشارح موافقا لما في شرح
في رد هذا الاعتذار لا مخالفا له كما في قوله وفيه بعد وقيل يمكن الجواب عن هذا الدليل
بان الرحمن صار حقيقة عرفية فيما يختص به تعالى وهو ذو الرحمة البالغة التي لا رحمة
ابلغ منها اذ لا شك ان المتبادر منه هو معنى يختص به تعالى ولا يخطر بالبال غيره وقد عرف
انه علامة الحقيقة فيكون من المنقولات العرفية والنقل وان كان خلاف الاصل لكن وجب
المصير اليه لتحقق العلامة فيه وكذا الكلام في نحو عسى وحبذا ولا يلزم كونهما ليسا من
الافعال اذ المعتبر في كونها من الافعال دلالتها بالزمان بحسب الوضع الاول فان قيل
قبل صيرورته حقيقة يتحقق تحقق المجازية ولم يكن له حقيقة قلت اولا يجوز ان ينقل
واضع اول الى ذلك المعنى لا بطريق الغلبة وكثرة الاستعمال وثانيا ان الاستلزام يرجع الى
مطلقه عامة وظاهر ان بعد ذلك الزمان صار حقيقة وكون المجاز مستلزما للحقيقة
اعم من ان يكون باعتبار المعنى الاول او باعتبار ذلك المعنى والقول بانه لو جعل
الاستلزام بهذا المعنى لم يعلم عدم استلزام الحقيقة للمجاز اذ لا يعلم حال ما يقع في المستقبل
يجاب بانه قد يعلم ذلك بمنع اهل العرف واللغة عنه ثم القطع لم يحصل لكن الظن كاف
في باب الالفاظ فتامل انتهى اقول فيه بحث اما اولا فلان صاحب الكشاف صرح بكونه
مجازا فيه تعالى وهو الظاهر من كلام البيضاوي ايضا في تفسيره فلا يعتد بدعوى كونه حقيقة
فيه فان قلت لعله سيصير حقيقة فيه قلت هذا اعتراف ما ذكره هذا القائل على انه كلما يعلم به
عدم كونه مجازا او يظن حتى يصح عدم استلزام الحقيقة للمجاز يعلم به عدم كونه حقيقة
فيه او يظن وقد تحقق فيما نحن فيه وهو تصريح ائمة اللغة بذلك واما ثانيا فلان

الدليل المذكور

الدليل المذكور في الاستلزام وهو عري الوضع عن الفايدة انما يستلزم استعمال اللفظ
في المعنى الاول لو تم فلا يكون المدعى ما ذكره والا لورد ما استدلوا به على بعض ما ذكروه
ايضا وكذلك الجواب عن هذا الدليل في انه لا يستلزم الحقيقة قبل الاستعمال المجازي فلعله استعمل
في وقت آخر يقتضي ما ذكرناه كما يقتضي ان يكون محل النزاع في تحقق الحقيقة قبل الاستعمال
المجازي والجواب على هذا الوجه اورده العلامة قدس سره في نهايته واما ثالثا فلان
الاستعمال وعدمه على هذا الوجه مما لا يمكن العلم به دون الظن اصلا لا في المسئلة
الاتفاقية ولا في الخلافية لان العلم بالامور المستقبلة مما يجري مجرى علم الغيب وهو مما
استاثر الله تعالى به على ان جماعة من الاصوليين لا يقول بانه من هذا القبيل ولا يسبق الى
الاوهام ان مقدرته على العلم بالغيب وهو من اهله ولم نرهم خطاؤا وجها من تكلم في
هذه المسئلة بانه تكلم فيما ليس من اهله واما انه يمكن الظن به بمنع اهل العرف عنه فغاية
قطعا لان منع اهل العرف عنه ليس باصعب الاتباع على ممر الدهور لا عرفا ولا عادة
ورب لفظ لم يكن حقيقة في معنى فيما غبر من الزمان وكان اهله مانعين من الاستعمال فيه
على سبيل الحقيقة ثم صار حقيقة فيه كما فيما صار اليه هذا القايل ورب لفظ لم يستعمل في
معنى من المعاني مجازا ثم حدث استعماله مجازا فيه بل كثير من انواع العلاقات انما حدث
اعتباره جديدا وهذا شان الدهر واهله يجدد ما لم يكن ويبلي كل جديد ولما ابعد من
يستبعد ان بعض اهل العربية من المتقدمين ذهبوا الى انهم وضعوا المبهمات واسماء الاشارة
وما يحذو حذوها للمعنى الكلي وشرطوا ان لا يستعملوه الا في المعاني الجزئية واعترض المتاخرون
عليهم بانه يستلزم المجاز بلا حقيقة فما بال النافين للاستلزام لم يتمسكوا بهذه المفردات
الدايرة السايرة وتمسكوا في ذلك بالمركبات والامثلة النادرة فلو كان لما ذكره بناء

القايل اصل وحقيقة لورد عليهم ان المفردات لعله يستعمل في هذه المعاني الكلية فيما يجيء من الزمان
وبعد انه لم يستعمل فيما مضى وعلم ذلك بالنقل فما المانع منه فيما سيجيء ومن الذي حظر
علينا ان لا نتعارف في شيء من الدهر على هذا الاستعمال ومن ابن انه لم يصر حقيقة في
هذه المعاني وايضا ما ذكره الشارح سابقا من ان ما ذكره المصنف ان اللفظ الموجه للمعنى المقصود
ان لم يكن حقيقة ومجازا مبني على استلزام المجاز للحقيقة لا يتأتى على هذا القول اذ لعلهما
معنيان مجازيان ولكنهما سيصيران حقيقة او صارا حقيقة بعد ذلك فالاستلزام المذكور
لا يستلزم كونهما حقيقة ومجازا بل هما مجازان ولا يمكن ان يراد بالمجاز ما لم يكن حقيقة
ولا يكون حقيقة ثانيا ايضا اذ يلزم على هذا ان يكون اكثر المجازات مشتركا وايضا
مثل هذا المجاز يلزم ان لا يكون معلوم التحقق لان عدم كون ذلك المجاز يصير حقيقة
غير معلوم ولا مظنون فيبطل تحقق هذا القسم فلا يترتب عليه الاحكام التي فرعوها
من وقوعه في القرآن واللغة وكذلك لا يصح توزيعه بما عرفه به اذ لم يأخذ فيه هذا القيد
ولنعم ان ما ذكره هذا القائل في هذا المقام لا يجوزه عاقل فليعتبر فنصدق به فنعلم
انه نقل الاسناد منه تعالى الى الربيع مبالغة في تلبسه بالفعل وقيامه في ذلك مقام الفاعل
فلا يرد انه ح يكون كناية عن اثبات الهيئة في الربيع كذا ذكره المحقق الشريف و
غرضه من ذلك دفع ما اورده شارح الشرح حيث قال ان اراد التصور المقابل
للتصديق على ما هو الظاهر فهو ليس لوازم الجملة الخبرية فلا بد ان يكون مجازا لغويا وان
اراد انه اطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن لا ليكون مرجع الافادة ومناط الصدق
والكذب بل لينتقل منه الى حكم آخر فنصدق به فيكون هذا كناية ولم يقل به الامام الرازي
ولا غيره ولم يطابق القواعد البيانية انتهى اقول الذي يظهر منه انه جعل التصور والتصديق

فيهما حتى يكون مشتركا يكون حقيقة صح

منجرح

في الشقين مستعملا فيه والثاني يعنده موضوع له والاول بغيره ولا يخفى ما في الشق
الثاني لانه ان اراد بالعلم في قوله ليعلم الحكم الذي هو مدلوله العلم التصديقي فيرد عليه اولا
ان ذلك العلم اما ان يكون مدلوله خصوص الحكم المعلوم بانه مدلوله فانه ح يصح ولا
يلزم المجاز اللغوي وان لم يكن مدلوله بل كان ذلك غرضا من الاستعمال بان كان اللازم
المجازية للغرض والغاية فيرد ان مثل ذلك متصور في الشق الاول فانحصار اللازم
المجاز اللغوي في صورة ارادة التصور المقابل للتصديق لا وجه له وايضا يرد عليه انه
اذا صدق بالحكم الذي هو مدلوله فكيف ينتقل منه الى حكم آخر ولماذا اتخذ الانتقال
وانما ينتقل لعدم تصديقه به بل ولو لم يشك ايضا وظن او علم نقيضه فلا جرم ينتقل الى
حكم آخر على ما تقرر في موضعه والحاصل ان شرط الانتقال ليس هو التصديق بالحكم
المدلول وانما هو العلم بعدم ارادة المتكلم اياه والتصديق المذكور ربما ينافي العلم
بعدم ارادة المتكلم في بعض الصور ويمكن ان يوجه كلامه على بعد بانه اراد في الشق
الاول انه استعمل في التصور فحكم بالمجازية لان اللفظ موضوع بازاء المعلوم دون
العلم وفي الثاني انه استعمل في المعلوم ليتصور ذلك المعلوم لكن لا ليكون مرجع الافادة
بل لينتقل الى حكم آخر فحكم بكونه كناية ولما كان الحق ان اللفظ انما وضع للمعلوم وكان
ما يشعر به كلام شارح الشرح من انه موضوع للعلم التصديقي او التصوري ظاهر الفساد اشار قدس سره
الى ان الاستعمال في المعنى المعلوم والتصور هو الغرض من الاستعمال واما كونه كناية
فلازم على هذا التقدير ايضا لانه استعمل في معناه لينتقل الى معنى آخر وهو حاصل الكناية
فدفعه بانه انما يلزم لو كان الغرض هو التصديق باثبات الهيئة تعالى اياه وليس كذلك بل
الغرض الاصلي هو التصديق بنسبة الربيع للانبات على وجه المبالغة في تلبسه بالفعل وقيامه

في ذلك مقام الفاعل فاندفع ما قيل من ان في كلامه قدس سره مسامحة لانه اختار الشق الاول
وتعرض لدفع محذور الشق الثاني نعم يرد عليه قدس سره ان الوضع لو كان افادة نفس الفعل
وقيامه في ذلك مقام الفاعل لم يكن منفيا عن كونه كناية لانه ايضا غير المعنى الموضوع له
بل المعنى في الجواب ان الكناية انما تتصور لو لم يكن هناك مانع من التصديق بالموضوع له
وارادته والا فاما مجاز لغوي او عقلي وهذا هو مراد اهل البيان كما يظهر بالتامل في مثله
الكناية وفي سائر ما ذكروه في هذه الابواب فقيل في توجيه جوابه قدس سره انا نختار الشق
الاول ونمنع كون المجاز لغويا على هذا التقدير وانما يكون كذلك لو كان اللفظ مستعملا في
افادة ذلك التصور وليس كذلك بل في افادة التصديق بانبات الله في الربيع وذلك لعلم
العقل بان المنبت ليس هو الربيع بل الله تعالى نفسه والحاصل ان اللفظ مستعمل في انبات
الربيع الذي هو مدلوله لكن لا لتصديق به لان المؤمن لا يصدق بذلك بل لان ينتقل بعد
النظر والتامل علم ان المتكلم نقل اسناد الانبات عن محله وهو فاعله الى ما هو سبب مبالغة في
تلبسه بالفاعل الحقيقي والمقصود منه انبات الله تعالى في الربيع مع مبالغة في تلبس الربيع
بالفاعل الحقيقي ولو تم ما ذكره لزم فساد القول بالمجاز العقلي بدون اللغوي وذلك
لانه لا شك ان هذا المركب الخبري مستعمل في افادة معنى فنقول ذلك المعنى المستعمل فيه
اما ان يكون معنى تصوريا فيكون مجازا لغويا لانه ليس مدلول الجملة الخبرية او معنى تصديقيا
وذلك اما كون الربيع منبتا والمقصود التصديق به فذلك باطل لما عرفت او ذكر لينتقل منه
الى الحكم بان الله تعالى انبت في الربيع فكان كناية على ما ذكره وان كان مستعملا في
انبات الله في الربيع بدون ذلك الانتقال كان مجازا لغويا ايضا فالحق منحصر فيما ذكرنا
اقول انما يلزم المجاز اللغوي لو كان المستعمل فيه هو نفس التصور ونفيه وثبات استعماله

في افادة التصديق

في افادة التصديق ليتضمن ان يكون هذه الافادة مستعملا فيها فيلزم نفي المجاز اللغوي ولعل
تسامح والمراد انه مستعمل في المعنى التصوري لا للتصديق به بل للتصديق بغيره
وانت خبير بانه يتوجه على هذا احد شقي الكناية ولم يندفع لان الكناية معناها
انه استعمل لتصور الملزوم وينتقل الى اللازم فان قيل انما يلزم الكناية لو استعمل
اللفظ في اللازم واما اذا استعمل في الملزوم فهو بمعزل عن الكناية فان قلنا قد
فسر بعضهم الكناية بهذا التفسير فهو اللفظ استعمال اللفظ في الملزوم لينتقل منه
الى اللازم فلا يكون ايضا مجازا عقليا لو قيل لعدم منافاة المجاز العقلي للكناية
فان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وينقل الاسناد الى ما ليس له لا مع ارادة
الانتقال الى اللازم المعنى الموضوع له امكن الجواب لكن ما ذكره قدس سره لا ينطبق
عليه ولا على انه مستعمل في الموضوع له فلا يكون كناية فان السائل قد حكم بكونه كناية
عند استعماله في التصديق وما ان التصديق كان موضوعا له بزعمه فالواجب
التنبيه على ان ذلك ليس كناية ولم يقع كلامه فيه على ولا اثر ذا بكلام القائل
اراد المعنى الغلاني لكن يستعمل لينتقل الى المعنى الكنائي فالصواب في توجيه كلامه قدس سره
ما ذكرنا   الثاني التاويل في انبت انه في شرح الشيخ جعل المسند موضوعا للتسبب
الحقيقي مجازا اعم من التسبب العادي وتبعه انه لا يصح فيما اسند الى المصدر مثل جد جده فيما لعله
اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل الا على الحدث والزمان وغيره دلالة
بحسب الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا او غير قادر سببا حقيقيا او غير حقيقي
وقد اقام الشيخ عبد القاهر على ذلك ادلة كثيرة وتبعه الامام الرازي والكاتبي
على ان التسبب الحقيقي لو اجرى على ظاهره لزم ان يكون من الافعال المسندة الى غير الخالق

المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له فان الكناية [illegible] وقع المنافاة [illegible] في الحاشية على ما نقلنا عليه لما انها فرع ودفعها على ما نقلنا وكلامه في حاشية الكشاف ولولا انه قدس سره كتب في حاشية الكشاف عنه لم يمكن لنا ادعاء وقفه موقوفا على ما نقلنا ونفيع الدفع عليه وجه للتامل

منه [illegible]

مجازا باعتبار المسند او الاسناد انتهى واعترض عليه المحقق الشريف اما اولاً فبان
المص صرح به في المنهي فلا يختص به تقرير الشرح واما ثانيا فلانه ليس المقصود ان التسبب
العادي جار في جميع الصور حتى ينتقض بنحو جد جده بل المقصود ان الفعل موضوع
للنسبة الى ما هو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا اسند الى غيره فقد اخرج عن
موضوعه سواء استعمل في المتسبب العادي او ملابسة اخرى مغايرة للملابسة مع
الفاعل وكذا الحال في المفعول لنحو سئل فانه موضوع لان يوقع على ما هو صالح
لان يكون مسئولا فتامل ونقض بعض الناظرين وزاد عليه ان قال المنسية الى النسبة
الداخلة في مفهوم الفعل ما هو بالقياس الى الفاعل الحقيقي بل ما هو بالقياس الى الفاعل
عند المتكلم فلا يقدح فيه الدلائل التي اقامها الشيخ عبد القاهر على ان الفعل بحسب
الوضع لا يدل على ان فاعله يلزم ان يكون حقيقيا او غير حقيقي ويمكن ان يقرر ايضا المجاز
في الاثبات فان معناه في اللغة هو ايجاد الثبت فاستعمل في التسبب العادي فيكون
المجاز في اثبت باعتبار الحدث وهذا اقرب من ان المجاز في المسند انتهى واقول
حمل شارح الشرح كلام المص على انه جعل الحدث عبارة عن التسبب العادي وما يجري
مجراه مما يصح اسناده الى الفعل المذكور فيكون المجاز في المصدر الدال على الحدث على سبيل
المجاز المرسل او الاستعارة التبعية وما ذكره في المنهي على ما نقل عنه من انه اذا جعل
الفعل مجازا في التسبب العادي زال الوهم يحتمل هذا المعنى اذ يجوز ان يكون جعل الفعل
مجازا باعتبار الحدث لا النسبة المعتبرة في الفعل وقصره المعنى المنقول اليه على التسبب
العادي بناء على خصوص المثال فان فيما ذكره سهو من ان المص صرح به في المنهي فلا يختص
بتقرير الشرح ثم انه حاول الكلام على نحو انبت الربيع البقل ونقل سائر المذاهب الواقعة

كما يدل كلامه في تقرير الوجوه اولا عليه

[illegible]

في مطلق

في مطلق المجاز الاسنادي فتوجيه كلامه بتخصيصه بالمثال غير جيد لكن يرد عليه وعلى ما ذكره
بعض سهو من كلام الشرح ان التاويل في الحدث حيث قال والتاويل في اللفظ اما
في الاثبات او في الربيع وعلى ما فهمناه لا يكون التاويل في الاثبات بل في الاسناد
الذي هو مدلول الفعل وبهذا ظهر ان ما ذكره القايل من جعل التاويل في الحدث دون الاسناد
مما يفهم من كلام شارح الشرح بل ومن كلام الشرح ايضا وليس من خصايصه ويرد عليهم ايضا
ان كون التسبب مدلولا للفعل ومختلفا في ثبات التجوز فيه مع انه حين جعله مدلولا للهيئة
التركيبية لم يكن ثباتي فيه وجهان مختلفان لكون باعتبار احدهما مجازا وباعتبار حقيقة
تحكم بحت فان النسبة على ما ذكره هو الاسناد فكما يمكن حين جعله مدلولا للصيغة ان يجعل
ما هو بالقياس الى الفاعل عند المتكلم حقيقيا وما هو بالقياس الى غيره مجازيا كذلك يمكن
ذلك حين جعله مدلولا للهيئة التركيبية فما ذكره من مذهب المص هنا يأتي
ما حملوا عليه نقله كلام عبد القاهر وبعض الدلائل الدالة على ان فاعل الفعل لا يعتبر
فيه لا يفرق بين خصوصية الفاعل عند المتكلم وفي الواقع فلا يجدي العدول عن الفاعل
الحقيقي الى الفاعل عند المتكلم في دفع ما اورده شارح الشرح فان من جملتها ان
الفعل ان الفعل لو دل على خصوصية الفاعل لكان الفعل وحده كلاما تاما محتملا للتصديق
والتكذيب وليس كذلك وهذا الوهم لم يكن فرق بين الخصوصية الواقعية وما عند المتكلم
الثالث ان التاويل اه قال في شرح الشرح التاويل في الربيع ان كان
بجعله مجازا عن القادر المختار على ما فهم بعض القاصرين من كلام الكشاف فليس مستقيم
للقطع بان المراد بالمنية في قولهم اظفار المنية هو حقيقة الموت لا السبع و
لتصريح الكشاف بلفظه بان المراد بها المنية بادعاء السبعية لها وان اراد انه شبه

عليه الشيخ

الفعل

بوقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

بالقادر المختار وبصور بصورة فاسند اليه السند الى القادر على ما اشعر به كلام الكاشف لم يكن هذا مغنيا عن القول بكون الاسناد مجازيا لان حق الانبات ان يسند الى القادر دون الزمان المشبه هو بالقادر المصور بصورته واجاب عنه المحقق الشريف بان هذا ايراد على الكاشف وليس مختصا بتقرير الشارح وقد اكد هذا بانه لو كفى الادعاء لكان الاستعارة المصرحة في قولنا رايت اسدا في الحمام حقيقة اذ فيها ايضا يدعى كون الرجل الشجاع اسدا الا ان بنائه على تناسى التشبيه مع انه من قبيل المجاز عنده وربما يفرق بان الاسناد لما كان كونه حقيقة ومجازا يتعلق بحكم العقل بخلاف المجاز اللغوي فلا بعد ان يعتبر الادعاء والتصوير من العقل في الاول دون الثاني فانه من الامور الوضعية والادعاء لا يكفي في الامور الوضعية لان غير الموضوع له لا يصير موضوعا له بالادعاء هذا حاصل كلامه وفيه انه لو لم يكف في الامور الوضعية لم يكن الربيع استعارة بالكناية بادعاء كونه قادرا مختارا وتصويره بصورته الا ان يوجه بان الموضوع له يصير غيره موضوعا له بالتصوير والادعاء لانه دخل فيه ما لم يكن داخلا وان لم المركب من الموضوع له وغيره ليس موضوعا له واما غيره فلا يصير بذلك موضوعا لما عرفت من ان المركب من الموضوع له وغيره ليس موضوعا له من الاستعارة التخييلية حمله الشارح على السهو وقد نقل انه في بعض نسخ الشرح وقع الاستعارة بالكناية بدل الاستعارة التخييلية وهو الصواب اذ لا تخييلية عنده في مثل انبت الربيع البقل كما صرح به الكاشف وما في النقود من انه لما كان بينهما تلازم وضع احدهما موضع الاخر فلا يجدي بطائل لان التخييلية ان كان اراد بها الاستعارة بالكناية فعيبه انه هذا التجوز والعدول

عن اللفظ الصريح من التعقيد لا يتصور له فائدة في هذا المقام سوى تشويش الكلام وان كان اراد بها التخييلية بنفسها فالحكم بان المثال المذكور من قبيلها بناء على ان ما يحمل عليه بعض محاشي انه منه تخبط وخطاء صرف الرابع التاويل في التركيب المشهور ان المجاز من مثله عقلا عند الشيخ عبد القاهر كما يقول به الامام ونقل عنه انه قال المجاز في اشاب الصغير هو ان الشيب انما يحصل بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل اسندناه الى مر الغداة فاسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسنده الى غيره الله تعالى بعد نقله غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في امر عقلي لا وضعي فلهذا يكون المجاز عقليا وفي الاسناد لا وضعيا وفي المفرد ولهذا اشنع شارح الشرح على الشارح بان ما ذكره في الاحتمال الرابع ليس مذهبا لاحد من علماء البيان واعتذر عنه بان سهوه بانه انما حكم بذلك بناء على نقل المصنف قوله في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه لم يمكن ان يتعلق بالمجاز الذي نحن بصدده وفيه نظر اما اولا فلان نقل مذهب الشيخ ههنا يمكن ان يكون ايرادا على الجواب المحقق بان السند المذكور فيه لا يصلح للسندية كما اشرنا اليه واما ثانيا فلانه يمكن ان يكون ايرادا على حجة الثاني وقد كان لا يخفى عنه كلام الشارح سابقا ايضا وانا كلام المحشي فالامر فيه اظهر ويمكن الجواب عنهما بان الاسناد المذكور في كلام المصنف على هذا المعنى ومن المظان عاقلا لا يلزم ان الاسناد في امثاله الى من هو له وايضا قد يجوز توجيه كلام المصنف في مثل هذا المثال على ان الفعل موضوع للاسناد الى من هو له عند المتكلم او في الواقع واستعماله في الاسناد الى من ليس له باحد الوجهين وهذا على الاعتراف بان جهة الاسناد مختلفة فكيف كان يدعى فيما سبق اتحادها نعم لو كان مبنى كلام المصنف

ان كان بمعناه والمراد بالمجاز فيه بمعنى ما ليس له لزوم ورود بلغ التسبب والمصدر

على ان الوضع للاسناد والاستعمال في الملابسات الاخر لا في الاسناد الذي هو تلك الملابسات لكان ساكتا عن اختلاف جهة الاسناد ولم يلزمه الاعتراف بهما وكان التجوز في الفعل مستندا الى اختلاف نفس النسبة لا الى اختلاف الطرف الخارج عنه لكن الناظرين فيه اتفقوا على الثاني دون الاول ولهذا يقول اعتراف المص بان الاسناد المستعمل فيه الفعل الى غير ما هو له كما يقدح في الاستبعاد على هذا التقدير يقدح فيه على تقدير حمل الاسناد على الهيئة التركيبية ايض فان الاستبعاد على هذا التقدير يقدح فيه على تقدير حمل الاسناد على الهيئة التركيبية ايض فان الاستبعاد على ما ذكره المحقق الشريف مبني على ان الاسناد المفهوم من الامثلة التي هي حقيقة بالاتفاق ومن الامثلة التي هي مجاز عند الشيخ واحد لا تفاوت بينهما حتى يقع احدهما مجازا والآخر حقيقة ومن الظاهر ان هذا الكلام خلاف الواقع وخلاف ما بنوا عليه مذهب المص في هذا المقام نعم لو بين الاستبعاد بان المفهوم من الهيئة واحد لا اختلاف نعم المفهوم من الفعل متعدد ولم يلزم الى لفتان لكن فيه ما لوحنا اليه من التحكم وقيل ليس المراد التاويل في التركيب واللفظ فقط حتى ينافي ما اختاره الشيخ بل المراد ان التاويل في الامر العقلي او لا وبواسطته في اللفظ ايضا وبيانه انه لا بد للشيخ حيث قال ان التجوز في الاسناد من ان يقول بتحققه في الهيئة التركيبية لان الهيئة التركيبية العارضة للفعل مع الفاعل موضوعة لثبوت المصدر لما هو فاعل للصوم عند المتكلم فاذا استعمل في ثبوت المصدر لغير ما هو الفاعل فقد استعمل في غير الموضوع له لان المتكلم بمثل صام نهاره لم يقصد لم يقصد ان نهاره صائم حقيقة بل ان الشخص صائم فيه الا انه تضمن اعتبار لطيفا هو ان النهار له تلبس بالفاعل

ففيه استعمال الهيئة التي بين الفعل وما هو فاعل في النسبة الظرفية والحاصل انها وضعت للنسبة الاسنادية واستعملت في النسبة الظرفية فكان مجازا لغويا اقول ههنا وجهان احدهما ان يقال ان النسبة موضوعة مثلا للنسبة الثابتة التي تكون بالنسبة الى الفاعل عند المتكلم وههنا قد استعملت في النسبة الثابتة الى ما ليس بفاعل عنده وهو اول كلام القائل مما نحن فيه وعلى هذا يكون المجاز عقليا لغويا معا وثانيهما ان يقال انها موضوعة للنسبة الثابتة الاسنادية وقد استعمل في النسبة الظرفية الغير الاسنادية التي هي غير تامة وعلى هذا لا يتحقق المجاز العقلي لان هذه النسبة حقها ان تكون الى الظرف فلم يعدل بها عما هو حقها الى غيره وايضا يجب ان لا يكون هذا الكلام مما يصح السكوت عليه لانه لم يستعمل في النسبة التامة حينئذ وهذا الاحتمال باطل وان كان ظاهر كلام هذا القائل واما الاول فيرد عليه ان النسبة عندهم داخلة في مفهوم الفعل وليس مدلولا للهيئة وبهذا فرقوا بين هيئة الجملة الاسمية والفعلية فان الاول موضوع والثاني مهمل وايضا قد اشتهر ان الذي كون المسند اليه فاعلا عند المتكلم غير معتبر في تلك النسبة التي هي مدلول الفعل او الهيئة وايضا الظاهر من كلام الشارح حيث قال بل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي ان الفرق بين المعنى الاول والثاني المستعمل فيه مجازا في نفس النسبة ومن حيث هو نسبة لا باعتبار الخارج عنها ثم قال وكون المجاز في الهيئة التركيبية وان لم يكن منقولا عن الشيخ لكن لما كان لا بد منه في تصحيح مذهبه اشار اليه ونبه على انه لابد منه فيه فهو تخطئة للجمهور من ان المجاز لغويا عند الشيخ وما نقل عنه ان هذا المجاز ليس بوضع الوضع بل بمقتضى حكم العقل لا ينافي اقترانه بما يكون للوضع مدخل فيه وان الامام قال فهم من مذهبه انه اكتفى في التجوز

وان تغير ان الفعل ... موضوعا للنسبة الى ما هو فاعل عند المتكلم ... الفاعل ... الواقع ... [illegible] الكلام على تقدير وضع الهيئة التركيبية ... كون الهيئة حقيقة ... فظهر من هذا انه لو سلم وضع الهيئة التركيبية للنسبة الى ما هو فاعل عنده لم يلزم المجاز اللغوي ... لم يستعمل فيها ... فاعلا عنده ... الواقع ... ويستعمل فيه فافهم منه رحمه الله

العقلي وفيه نظر لظ فانه على هذا يكون كلام الامام خطأ لان المفهوم من تفسيره انه اثبت
الملزوم وهو التجوز العقلي ونفي اللازم وهو المجاز اللغوي مع ان الشارح حكم بان كل
هذه المذاهب الاربعة تصرفات صحيحة لا حجر في شيء منها وههنا اشياء لابد من
التنبيه عليها الاول ان شارح الشرح ذكر عند تقرير المذاهب والاحتمالات انه لابد من
صرف قبله عن ظاهره اما بتاويل في المعنى او في اللفظ واللفظ اما المسند او المسند اليه
او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد ثم قال فسر الاحتمال الرابع انه يكون استعارة
تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر وهذا الكلام
منه صريح في ان الاحتمال الرابع المذكور في الشرح استعارة تمثيلية ولهذا خطاه
سس سره حيث قال وعلى هذا كان المجاز لغويا كما في قول الشيخ الا ان هناك في
المفرد وههنا في المركب ليس هذا تمثيلا كما في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لان معاني
مفردات هذه ركبت وحصلت هيئة تشبه بها هيئة اخرى وليس في الهيئة التركيبية
مجاز لان اسناد الترديد الى ط حقيقة انما المجاز فيما عبر به عن الترديد واما فيما
نحن فيه فلم يعتبر معاني المفردات ولم تركب هيئة بل اعتبر ملابسة الفاعلية وشبه بها
ملابسة الظرفية فتامل فانه غلط فيه من به عين العقلا الصناعة انتهى وحاصل الايراد عليه
هو ما ذهب اليه سس سره من ان الهيئة في الاستعارة التمثيلية ان من طرفي التشبيه
يجب ان يكون مركبا والاسناد ليس كذلك لكنه مما خالف فيه شارح الشرح وذهب الى
انه يمكن ان لا يكون مركبا والنزاع في ذلك مشهور فيما بينهم وفي اسناد الشيء الى الشيء
لا تتم هيئة منتزعة من عدة امور وان لم يشترط التركيب في طرفي التمثيلي والا لكان
الاستعارة التبعية في الحرف مطلقا تمثيلية لانتزاع طرفي التشبيه بناء على كونه امرا

نسبيا

الشيخ ان بعض الفضلاء زعم ان المجاز العقلي استعارة تمثيلية ووجه الخطاء فيه ظاهر لمن له ادنى تامل صح

نسبيا من المنتسبين ولا يقول به شارح الشرح ايضا واما قوله ليس في الهيئة التركيبية
مجاز ههنا الى فلا طائل تحته لانه لا يقول بكون كل استعارة تمثيلية استعارة للهيئة
التركيبية بل الامر بالعكس ولعله سس سره ذكره توضيحا للفرق لا ايرادا عليه ثانيا مثل ان الثالث
ما ذكره بعضهم من ان الاستعارة التمثيلية لما كان غير الاحتمال الرابع فالاحتمالات خمسة
ثم حصر الشارح اياها في الاربعة يحتاج الى تاويل ويمكن ان يكون وجه التاويل ان مراده
حصر الاحتمالات التي صارت بها واقول ربما لم يمكن التشبيه التمثيلي حسنا بحسب السليقة
في بعض ما يمكن فيه المجاز العقلي فلا يكون التشبيه التمثيلي جاريا في كل ما هو من هذا
القبيل ومراد الشارح حصر الاحتمالات التي يجري في جميع المواد اذا دار اللفظ
بين ان يكون مجازا او مشتركا الى وذلك اذا علم كونه حقيقة في معنى معينة وتردد في
انه حقيقة في الاخر فيكون مشتركا اولا فيكون مجازا كذا ذكره سس سره اقول هذا
بناء على ان المنقول داخل في المجاز لا في المشترك فان مفاسد الاشتراك
غير جارية فيه لان الاخلال بالتفاهم لا يلزم فيه في الاستعمال فرضا سواء الاستعمال الى بلا
او الاول فانه مع القرينة في ايهما كان يحمل على ما يقتضيه القرينة ومع عدمها على المعنى
الحقيقي في هذا الاستعمال لكونه وحدانا بالوضع وكذا الاحتياج الى القرينة والقرينتين
فان المنقول انما يحتاج عند جماعة الى قرينة واحدة واما انه يحتاج الى قرينتين عند
جماعة فهذا انظر ان المجاز يحتاج الى القرائن المتعددة بحسب الاستعمالات المتعددة
او ان كون لفظ موضوعا للمعنى في العربية يستدعي ان لا يكون موضوعا للغيره في الهندية
لاحتياجه الى قرينتين في حمله على المعنى العربي بالنسبة الى الهندي وان في
عكسه وفساده ظ وكذا ابنه ما سيجيء من الترجيحات لنحو ذلك وبهذا ظهر فساد

ما قيل من ان المراد بالمشترك ما يتناول المنقول والقرينة عليه الدلايل المذكورة من الطرفين يجري فيه ايضا وهذا يدل على ان المصنف جعل المنقول داخلا في المشترك كما يقتضيه تقسيمه على ما مر لا في الحقيقة والمجاز على ما ذكره ش سره فيها انه يخل بالتفهيم عند خفاء القرينة اقول ليس المراد ان اللفظ اذا اطلق وكانت القرينة على المراد خفية كان لا يفهم من المشترك شيء بخلاف المجاز فانه يفهم شيء وان لم يطابق المراد حتى يرد عليه ان عدم فهم المراد عند خفاء القرينة مشترك بين المشترك والمجاز وفهم المعنى مع قطع النظر عن كونه مرادا كذلك ايضا اذ يفهم من المشترك معناه بسبب العلم بالوضع ويتردد في ايهما المراد ويحتاج الى الجواب بانه يريح السامع ويتردد ويرفع التردد وهذه يكفي فايدة بل المراد ان خفاء القرينة يخل بفهم معنى المشترك فلا يمكن تفهيم شيء منها عند خفائه فيحتاج الى ازالة ذلك الخفاء لفهم كل منها منها بخلاف المجاز فانه كما يمكن تفهيم المعنى المجازي بوجود القرينة الواضحة كذلك يمكن تفهيم المعنى الحقيقي بعدمها فلا يحتاج تفهيم كل منهما الى قرينة واضحة بل تفهيم واحد فان قلت يرجع هذا الى ما سيجيء من احتياج المشترك الى قرينتين والمجاز الى قرينة واحدة قلت الفرق ان الثاني عبارة عن الاحتياج الى مطلق القرينة والقرينتين وهذا الى ايضاحها وايضاحهما فكانهم جعلوا الاحتياج الى القرينتين المطلقتين مفسدة وخصوص الواضحتين مفسدة والقرينة عليه ان الشارح قيد الاخلال بخفاء القرينة لا بعدمها واما ما ذكره ثانيا من الاخلال بهذا المعنى فلعله مبني على الاعتماد على القرينة فافهم وعلى هذا لا وجه لضم عدم القرينة الى خفائها في هذا الوجه للمفسدة كما فعله ش سره على انه يمكن ان يقال فهم المراد بحسب الواقع قد يحصل من الحقيقة والمجاز

عند خفاء القرينة لانه يحمل دائما على الحقيقة ففي بعض الصور يتفق الصواب وفي بعضها الخطاء واما المشترك فانه لا يهتدي به الى المراد عند خفاء القرينة اصلا فان قلت يمكن ان يعارض ح بان المشترك سالم من تعاطي الخطاء كما انه عار عن اتفاق الصواب كما ان المجاز كان خاليا عن نفي السلامة وان كان حاليا بالدلالة على الصواب قلت هذه المعارضة خلاصة ما يجيء في الشرح بقوله ومنها انه مستغن عن الغلط فتدبر مثل لا تطلق في القرء والمراد منه الحيض اه ذهب بعض الشراح الى ان المراد انه اذا وضع اللفظ للضدين فاذا اطلق واريد به احدهما وحمله السامع على الآخر بتخيل قرينة فقد حمل على ضد المراد واذا وضع للنقيضين فيمكن جريان مثل ما ذكر في الضدين فيه نظيره ما ذكره في التنقيح من ان من قولهم الامر للاباحة لزمه لوله جواز الفعل وانما جواز الترك بحكم الاصل فاذا حمل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا على التهديد والمراد منه الاباحة فقد حمل على نقيض المراد كذا ذكره شارح الشرح وفيه نظر لان التهديد غير التحريم وان استلزمه ونقيض الجواز بهذا المعنى هو الثاني لا الاول ولو اكتفى باللزوم كان كل ما يصلح للضدين يصلح للنقيضين فلا حاجة اذن الى ما نقله عن التنقيح لتوجيه مثال النقيضين بل لو كان الامر للاباحة بالمعنى الاخص ايضا حصل المط واما المجاز فلما كانت المناسبة تعتبر فيه جعل التضاد ما لم ينزل منزلة التناسب لم يصلح علاقة له لم يلزم فيه الا فهم ما يناسب المط لا ما يكون في غاية البعد عن المراد كما في المشترك حيث لا تعتبر المناسبة بين المعنيين وانت خبير بان المنقول يعتبر مناسبة معناه المنقول اليه بالنسبة الى المنقول عنه فهذا ايضا يؤيد ما ذكرناه من انه غير داخل في المشترك بل في المجاز ولا يخفى ان

وضع اللفظ للنقيضين غير متحقق كما ظهر الحال في المثال المذكور والشارحون انما وضعوه
في لفظ النقيض بان يكون مشتركا بين الايجاب والسلب وفيه ما فيه وقيل المراد بالضدين
ما بينهما واسطة وبالنقيضين ضدان ليس بينهما واسطة وفيه ان الضد عندهم
يتناول القسمين كما سيجيء في المتن من فرض ضدين لا ثالث لهما فتخصيص الضد بغيره
وتميزه باسم النقيض مع ان تعريف النقيض ايضا قد مر في مبادي المنطق بغير
هذا المعنى تعسف شديد وايضا تعليم الضد يمكن على وجوه مختلفة واختيار هذا التقسيم
والتفصيل بين اقسام الضد مع انه لا مزية فيه اصلا ولا ترتب للفائدة بعيد جدا
ولهذا حمل الشارح على ان المراد بهما ضد المعنى المقصود من الكلام ونقيضه ففي المثال
المذكور كان المراد عدم جواز التطليق في الحيض فلو فهم من قوله الطهر لزم ان
يفهم من الكلام جواز التطليق في الحيض اما بناء على انه جايز فاذا لم يجز في
الطهر جاز في الحيض قطعا واما بناء على ما تقرر في النحو في الكلام يرجع الى القيد
ويفيد ثبوت اصل الحكم واما بناء على ما تقرر في الاصول من ان الحكم المقيد بالوصف
يفيد نفيه في غير محل الوصف وما توهم من ان الوجهين الاخيرين واحد في المآل وهم
باطل لان الاول منهما امر وضعي كما هو المشهور والثاني امر عقلي كما حققناه في حواشي
معالم الاصول وايضا سيجيء في الشرع ان الثاني مختص بالانشاء ولا قايل بذلك في
الاول بل العمدة فيه الاخبار وايضا لو اعتبرنا التقييد بعد النفي مثلا لم يجر فيه القاعدة
الاولى كما صرحوا به بخلاف الثاني فانه عام في كل قيد واما بناء على ان النهي عن الشيء
امر بضده فكانه قيل لا تطلق في الطهر بل طلق في الحيض وهذا مبني على ان الامر
للاباحة بالمعنى الاعم وفيه انه من يقول بان النهي عن الشيء امر بضده لا يقول بان الامر

فيه بمعنى الاباحة

فيه بمعنى الاباحة بل لو تم دليله لدل على الوجوب فيلزم ان يفهم منه وجوب التطليق في
الحيض لو فرضنا ان وجوب الطلاق معلوم من خارج وهذا فرض صحيح فانه اذا لم يجز
في الطهر وجب في الحيض قطعا وعلله شارح الشرح بما سبق من ان النهي عن الشيء
امر بضده بناء على حمل الامر على الوجوب وتبعه المحقق الشريف واقول فيه نظر
اما اولا فلان الضد عندهم معنى لا يمكن ان يجتمع الامر بواحد منهما مع الامر بالآخر كما سيجيء في
الشرح ومن البين ان الامر بالطلاق في الحيض لا ينافي الامر بالطلاق في الطهر
ولو كان الضدان بينا ولان شمل الطلاقين لزم ان يكون القايل بعكس هذا قايلا
بان الامر بصوم اول يوم من رمضان له دلالة ظاهرة على النهي عن صوم ما قبله
واذا كان هذه المسئلة يرجع الى اللزوم العقلي لا الى الدلالة الظاهرة كما هو الحق وتحقيقه
امتنع الامر بصوم يومين قطعا كما سيجيء كما اشرنا اليه لزم الامر بالضدين بالمعنى
المراد في هذه المسئلة محال اتفاقا وبهذا ظهر فساد ما ذكره البيضاوي في تفسير قوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن من الآية من ان الامر بالطلاق
في الطهر انما نهي عن الطلاق في الحيض تحريما تفريعا على هذه القاعدة وكان
هذا السهو نشا اولا منه ثم تبعه من تبعه واما ثانيا فلان النهي عن الشيء انما يستلزم
الامر بضده من الاضداد الخاصة والامر بالجمع يتضمن التخيير ضدين بينهما واسطة وهو
ظاهر الفساد والامر بضد من الاضداد لا ينافي وقوع التطليق في الحيض بحيث
من جواز اجتماع الوجوب التخييري مع الحرمة العينية نعم لو بني الكلام على امتناع
اجتماعهما اندفع هذا الايراد ولو تمسك بانه مباح في الجملة فلا يكون الامر بالضد
الثالث الذي هو ترك التطليق مطلقا لان التطليق في كونه مباحا مع ...

فيكون الامر بهذا الضد لحجه عليه ان الامر بحيز الضد الذي لا ينافي اباحة ذلك الشيء
وهو ظاهر فتامل ومنها انه قد يكون ابلغ في تشنيع الشرح ان يحمل الاوفق على الاوفق
للمقام كما فعله الش يتعين ان يكون هذا من المبالغة لئلا يتكرر وما ذكره من ان المشترك
ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال يشعر بانه من البلاغة وعندي عنه ان
كونه اوفق للمقام ليس نفس البلاغة بل جزء منها معتبر فيها اذ البلاغة عبارة
عن مجموع الفصاحة والموافقة للمقام وفيه تامل لان الابلغية تصدق بزيادة الفصاحة
كما تصدق بزيادة الموافقة بلا فرق فلما كان هذا متنا ولا له فذكره من الموافقة
مرة اخرى يكون تكرارا قبيحا وفيه ان قوله اثقل في الحقيقة ايضا داخل في البلاغة
فذكره يكون تكرارا ايضا ولم يتعرض له شارح الشرح فكانه يرى فيه حسنا وبناء
سره عليه يحمل انه على هذا الا يبقى له مصداق سوى الفصاحة فكان المناسب
ان يقول ومنها انه قد يكون افصح وايضا الفرق بين قوله تعالى اشتعل الراس شيبا
وبين قوله شيبت باعتبار الموافقة للمقام لا باعتبار الفصاحة ولا يلايم ايضا
ما ذكره بقوله اثقل في الحقيقة لان الخلو عن الثقل داخل في الفصاحة على ما قيل
وفيه تامل اما اولا فلان الخلو عن الثقل جزء للفصاحة ومن يقول اعتبار
الجزء غير اعتبار الكل لا يتوجه في مقابلة مثل هذا الكلام واما ثانيا فلان للثقل
مراتب بعضها مخل بالفصاحة وبعضها غير مخل لكن خلو الكلام عنه يورث حسنا
في الكلام لسبق المشتمل عليه فلعله اراد به خلوه عن الثقل الغير المخل واليه يومي
تنكير الثقل ثم اقول لعله اراد بقوله الاوفق القدر الزايد على المعتبر في البلاغة
ومراده بصيغة التفضيل في الابلغ نظير ما يراد به في قولهم الجود احسن من
البخل فيصير الحاصل انه ربما كان المجاز بليغا ولم يكن الحقيقة بليغة او كان موافقة

المقام

٣٤

المقام التي هي مناط البلاغة اذ به في المجاز وان كان متحققا في الحقيقة ايضا
المقابلة اراد بها ما فسر سابقا في فوايد الترادف وهو ما فسر به الطباق عند علماء
البديع وفوت المقابلة لو ذكر القيد بدل الادهم لان القيد لا يضاد الا بسبب
انما يضاده الادهم بحسب معناه الحقيقي وان لم يكن مرادا اي لتقابل بحسب الظاهر
واطلاق الادهم على القيد يلاحظ فيه المعنى الاصلي كما يعتبر المعاني الاضافية في الكنى
فان قيل الادهم ليس مجازا في القيد بل صار حقيقة عرفية فليس مثالا للمجاز قلنا يمكن
ان يكون مثالا له باعتبار انه مجاز بحسب اللغة وان كان حقيقة في العرف كما في
تشنيع الشرح لم يكن طباق حمل المحقق الشريف الطباق بمعنى المقابلة الاصطلاحية
وهو ذكر معنيين متوافقين هما الهوى واللجاج فيه فيما نحن فيه ثم الاتيان بما يقابلهما
وهو المقت واللجاج فيه وانت خبير بان مقابلة اللجاجين انما هو باعتبار ما اضيفا
اليه فجعلهما متقابلين مرة اخرى تعسف وكذا الحال لو جعل المقت بيان العشق
وان غير باعتبار اتصافهما بصفتين متقابلتين هما المقت والهوى فقد جمع بين نفس
الهوى وبين ضديهما ولما اعتبر بهما شرطا هو اللجاج وجب اعتبار ضده منهما ايضا فلو لم
ابذيا والهوى لجاج فالغاية الطباق باعتبار فوات شرطه كما هو مذهب السكاكي
فالصواب في تشنيع الشرح انه اراد بها اسلوب المشاكلة ونحوها فلما وقع اذ ديار الهوى في
صحبة اللجاج في المقت عبر عنه باللجاج على ما قيل اصطلاحا عارضته في البيرين
سرت حيالة ذات التدب القطيع من بنا الوحشي والنسب برد وطرادة لعلو الاتان
واراد انه تجوز بالنسب عما احصن بحصيلة للروى وفيه تكلف فان الاتيان ان يكون
الكنسب بمعناه الحقيقي ولو استعيد البياض ههنا وكان مقصودا فانما يقصد من تشبيهه بالقطع

بان محوان و ذلك لوجهين الاول ان البياض يستفاد من ذكر الاقحوان فيكون
جعل الثغر بمعنى الابيض تكرارا ومفوتا للصنعة مع ان معناه الحقيقي الثاني ان
الثغر لا مناسبة بينها وبين البياض يحسن لاجلها استعارته فهذا التمثيل غير
جيد ثم المعنى اما انا شبهنا هن بالربرب لتوحشهن وعدم تمكينهن من انفسهن
ونيل المراد منهن حتى تبسمن وظهر منهن الملاطفة والضحك الذي هو اثر
الموانسة فعلمنا انهن يمكن من انفسهن او انا ظننا انهن من جنس الوحوش وتشبيه
النساء الغانيات بهن شايع ثم لما ظهر منهن التبسم والضحك علمنا انهن بشر
لانه من خواص البشر وفيه تحقيق للتشبيه وتاكيد له   والمجاز قد لا يشتق منه
بعضهم منهم ان اطراد الاشتقاق علامة الحقيقة ولا عكس وكذا الحال فيما ذكر بعده من ان
صحة التجوز علامة الحقيقة كذا قيل وفيه تامل لان اللفظ المجازي ربما كان مطرد
الاشتقاق الا ان ذلك غير مطرد في جميع المجازات فان من المجاز ما لا يطرد اشتقاقه
وليس المراد ان المجاز لا يشتق منه اصلا وان كان معناه يصلح للاشتقاق منه واليه
اشار الشارح بايراد كلمة قد وعرض في شرح الشرح بان الاسم لو كان صالح المعنى للاشتقاق
صح الاشتقاق منه مجازا كان او حقيقة كالنطق والناطق بمعنى الدلالة مجازا والا
فلا اشتقاق اصلا حقيقة كالامر بمعنى الفعل والشان لو كان حقيقة الغير مشتق
منه وان جعل نحو المثنى والجموع والمصغر مشتقا فهو شايع لما تحققه واجاب بان المراد
ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازا فلا يشتق منه كما في قولك رجل عدل وانما هي
اقبال وادبار وفيه نظر ووجهه ان الاقبال والادبار ههنا بمعناه الحقيقي وانما التجوز
في الاسناد والاشتقاق منه صحيح فلا دخل له بما نحن فيه وان اراد ان الاقبال و

والادبار ههنا بمعنى ذو اقبال وادبار فهو معنى لا يصلح للاشتقاق منه وان اراد
ان اللفظ الصالح للاشتقاق منه قد يستعمل مجازا في معنى لا يصح الاشتقاق منه فهو الذي
ذكره المعترض من انه لا فرق بينه وبين الحقيقة فيه واجاب المحقق الشريف
بان الامر بمعنى الطلب قد يستعمل في الحاصل بالمصدر والاشتقاق انما يتصور منه
بالمعنى الاول دون الثاني واهل اللغة لا يفرقون بينهما ولذلك لم يجعلوه مشتركا
وكذلك اذا اطلق على الفعل يراد به تارة المعنى المصدري وتارة المعنى الحاصل بالمصدر
اذ لا فرق بينهما ايضا عندهم ولا يشتق منه امر بمعنى فعل وهذا انما يتم لو ثبت ان الامر
جاء بمعنى الفعل المصدري وليس كذلك بل الامر انما هو بمعنى الشان والخطب
ومنها صحة المجاز فان المجاز لا يتجوز منه قال السيد فان قلت قد يترتب مجازات متعددة
فان لفظ الحقيقة على ما ذكره في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة فانه
حقيقة في الثابت او المثبت ثم نقل عنه مجازا الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا
ثم نقل منه الى القول الدال على المعنى المطابق اي الصادق ثم نقل منه الى المعنى المصطلح عليه
عند الاصوليين قلت ذلك لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية انتهى
والمجاز يجب فيه الوضعان لعله مبني على اشتراط النقل في المجاز وعدم الاكتفاء
بالعلاقة كما اشار اليه السيد او على ان الاكتفاء بالوضع ايضا يوجب الاحتياج الى
الوضع النوعي فيكون اكثر مقدمات وان خفت مؤنته فان المجاز يكفي فيه الوضع
الواحد النوعي ولا يحتاج الى تعدده لكل مجاز بخلاف المشترك لان ذلك لا ينافي
الترجيح من جهة قلة المقدمات بما فيه ما في الباب انه معارض بترجيح آخر في المجاز
وهو امتناع في الباب والمنتصر في المشترك ايضا بما هو موضوع بالوضع النوعي لاحتياج جعله

في المعنى المصدري وقد يستعمل ٢٢

بالعلاقة بدل

وجه اخر للترجيح على انه يمكن ان يقال في المشترك ايضا صح

وقيل بان ارتكاب وضع آخر بل يكفي جعله وقيل الوضع الكلي الثابت لنوع جعل
وقيل بما لم يثبت فيه وضع كلي واحتاج الى ارتكاب وضع غير ثابت لم يتم
هذا الترجيح ومن المعلوم ان ليس الكلام فيه بل في بيان الترجيح بين مطلق
الاشتراك والمجاز وشيء منها لا يستلزم ارتكاب وضع غير ثابت ومنها انه
مستغن عن الحقيقة اي عن معنى سابق عليه بحسب الوضع والمجاز محتاج اليه اتفاقا اذ معنى
مستعمل فيه عنده وقال بلزوم الحقيقة للمجاز وانت تعلم ان هذا الكلام انما يصح اذا قيل
بان المنقول داخل في المجاز وكذا ما يجيء من الاستغناء عن مخالفة الظاهر والغلط
ومنها انه مستغن عن الغلط جعله في شرح الشرح من قبيل قولهم علفتها تبنا وماء باردا
وادعى انه لا معنى للاستغناء عن الغلط والاحتياج اليه انما المراد السلامة من الغلط
وما ذكره المحقق الشريف من ان معناه انه مستغن عن الحمل على موهم مراد وهو الغلط
والمجاز محوج اليه فلا معنى لما عبر له ايضا كثيرا كالتوجيه والايهام اي التوجيه هو ان
يورد الكلام محتملا لوجهين على السواء وهو يتاتى في المشترك وفي المجاز ايضا
اذا بلغ من الشهرة بحيث يكافي الحقيقة اذ لم يقيد المجاز بعدم مقارنة القرينة
حتى لا يجامع الشهرة والايهام هو ان يراد لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد
البعيد وهو يتاتى في المشترك اذا اشتهر في بعض معانيه حتى يحصل القرب والبعد
وفي المجاز لا يحتاج الى شيء فانه في شرح الشرح من ان حصولهما بالمجاز انما يكون اذا بلغ
من الشهرة بحيث يلحق بالحقيقة ظاهر الفساد والتوجيه وتوجيهه بان مراده ان
حصول المجموع بهما موقوف على ذلك بارد جدا ولعله زعم ان ارادة المعنى البعيد
في المجاز بدون القرينة غير معقول ومنها يكون اقرب من الحقيقة لا ابعد فلا يناسب

الايهام فينبغي ان يلحق بالايهام بالحقيقة حتى يحصل الايهام فاما ان يريد انه يكون حقيقة
عرفية فيكون التوجيه لقول الشارح انه لا يحصل بالمجاز او مجازا مشهورا فيكون ردا عليه وعلى
التقديرين فهو مردود لان الحقيقة الحاصلة في المجاز منقول وقد عرفت انه غير
داخل في المشترك بل في الحقيقة والمجاز والمشهور من المجاز لا يمكن القول بانه بعيد سيما
بعد وصفه بانه يلحق بالحقيقة وكون القرينة مطلقا مرجحة له بحيث لا يتصور بعد هم
خصوصا مع القول بامكانه بعد الشهرة وبالجملة كلامه في امر الايهام مما لا توجيه له
اصلا واما تكثير المعنى بحمله على الامرين فلعله مبني على التخييل المشهور بين المصنفين
من انه ربما يبهم الامر ليذهب السامع كل مذهب ممكن ولا يتاتى ذلك في المجاز
لانه مع القرينة يحمل على المعنى المجازي وبدونها على الحقيقي واما ان المشترك يطلق على
جميع معانيه عند البعض حقيقة دون الحقيقة والمجاز وعليه مبنى كلام الشارح فبعيد فان الكثير
ولو قيل اذ قد يحصل بالمشترك دون المفرد لكون تقدير الكلام وكذا التوصل بالمجاز
الى انواع البديع مشترك بينهما لكان احسن واوفق لما سبق واما خصوصيات
الانواع فليس يجب اعتبارها ووجهه في الاستراحة عن توجيه تخصيص هذه الانواع بالمشترك
دون المجاز وكونه اوفق لما سبق ظ فان الكلام لم يكن مسوقا لاختصاص
المشترك بخصايص لم توجد في المجاز وذكر في شرح الشرح اشتراك الانواع المذكورة
في المجاز بينه وبين المشترك فالمثال للتجنيس كقوله وقال اخسنا خبر من خيار كم لما كقول الشاعر
وصلت ... وما انس الا ان ... حديثا على قرار زمان قديما وكذا قوله فقلت دعوني
والعلى نكبه معا مغتلي كبر من الرجال فقيل اذا جعلنا الاعلام المنقولة من قبيل المشترك
والمطابقة كقوله كلما ضرب له مثلا ضرب في الارض مهلا فلو قلت بين له لم يكن طباق

کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)

وهذا لم يمكن ان يكون من الطباق بمعنى المقابلة الاصطلاحية ولا من المشاكلة فان الجزء في
المعنيين مشهوره دون حاجة الى المشاكلة تقديرية او تحقيقية ولهذا عدل عنه الى
التمثيل بقولنا لفلان سواد قلب وعين وبياض لون وعين ولو قلت وذهبت لغات
الطباق والمجانسة مثل حبه رحبه ولو قلت عرضه وسعه لم يكن جناس في الرد
مثل غيث مع ليث دون اسد   ومن في قوله ومن انه ابلغ يرتيه وانه وجد في بعض
ما في بعضها الى آخرها بعد قوله ومن انه ابلغ كذا ذكره بعض حفظة النقود ووجهه ان
كلمة الى يوافق كلمة من الابتدائية وفيه نظر لان كلمة الانتهاء يرد من الابتدائية
شايع لا ينكر كما تقول عند نقل كلام وجد قوله كذا الى وعند حكاية الافعال بعينه
الى كذا وصمت الى القيل قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق عند ...
على ذلك فمعنى هذا الكون قوله الى آخره تمهيد البيان وكلمة من بيانية ولهذا ذ...
الشيخ العلامة الى انه بيانية بتقدير كلمة الى آخرها ونقدير مثله شايع في عبارات
المصنفين كلفظة مثلا ونحو لا الى يقوله مشترك فيها يتوقف على عدم هذا التقدير
ولزوم قصر النظر عن الابلغية مع ذلك لا يطابق النسخ المشهورة لانه في جميعها بعضهم
التنبيه بمعنى انه مشترك بين المشترك والمجاز كما نقل شارح الشرح وادعى انه فلما بين
هذا الامر مشترك فيه وهذه الامور مشترك فيها بل مشترك ومشترك حمل هذا الحذف
كان اللازم بحسب الاستعمال وذكر في النقود ان كلام الشراح يدل ان نسخهم باسرهم كان
بعضهم التنبيه   لانه مظنة الغلبة مظنة الشيء ما يطلق ثبوت الشيء فيه وحيثية
ما يتحقق ثبوته فيه بعد ان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها
اولى لانه مظنة للغلبة والكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة

يكون

يكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا بأس بعدم كونه من المظان فمن المشترك قد
علم عدم الغلبة فلا يفيده اشتماله على ما هو من مظان الغلبة ومن المجاز قد تحقق الغلبة
فلا يضره الخلو عما هو من مظانها كذا في شرح الشرح ولا يبعد ان يكون عدم المظنة
في كلام الشرح اشارة الى ما ذكر حيث ذكر وجوه ترجيح المجاز وحكم بجعلها في المشترك ايضا
فحصل التعارض والتساقط ثم رجح الاشتراك بما ذكر من الوجوه المختصة ولعل هذا
ايضا مراد شارح الشرح فقيل فيه نظر لان هذه الترجيح مع قطع النظر عن دلالته
على الاغلبية بل يلحاق اللفظ بها لان اللفظ لما كان موضوعا بوضع الحكيم
ولو انما هو يعتبر ما هو اعم فايدة واقل فسادا اذا كان المظنون انه
انه جعله من هذا القبيل الذي يكثر فيه الفايدة ويقل الفساد ولعل الشارح استفاد ما ذكره
من قوله يرجح الاشتراك حيث قال والاقل مفسدة اكثر وقوعا ومن الكلام
على ان ما هو اكثر فايدة واقل مفسدة يكون اكثر وقوعا وما هو كذلك يغلب عند العقل انه
المتكلم فيه من قبيله والظاهر انه توسط الاغلبية لا حاجة اليه بل كثرة الفايدة
وقلة المفسدة يورث الاغلبية عند العقل بلا توسط لان الواضع حكيم سواء كان
هو الله تعالى او غيره لان وضع هذه اللغات المشتملة على اللطايف الكثيرة والدقايق
الوفيرة لا يتأتى الا من حكيم له نوع اطلاع عليها وفيه نظر لان اكثر ما ذكر من الترجيحات
المذكورة لم يكن مختصا بالحقيقة ولا بالمجاز كما علم من سياق تقرير الشارح والبعض الذي
اختص به الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ من قبيله اذ كون الواضع حكيما
لا يستدعي رعاية اكثر الفوايد فانا اذا علمنا احدا بالحكمة لم نظن في حقه انه فعل
اكثر الافعال المشتملة على الفايدة او كلها ولم نظن بها وان ظننا انما فعله مشتمل

على الفائدة وكذلك لو كان الواضع هو الله تعالى لان رعاية المصالح والفوائد
لا يجب عليه تعالى عند اصحاب السنة وهم الاشاعرة واما المعتزلة فايجاب المصالح
عليه تعالى يتوقف على الاحاطة بوجوهها علما او ظنا وكذا المفاسد ولا سبيل اليه
فيما نحن فيه لجواز وجوه مفاسد ومصالح لا تخفى غير ما حصل الينا نعم ما فعله تعالى مشتمل
على عليها وخال عن المفاسد اجمالا فالترجيحات المذكورة لا يورث الظن بكون اللفظ
من قبيله ولما كان الغلبة متحققا ومعلوم ان العادة تقضي بان الحاق الفرد بالاعم
الاغلب مظنون كان الترجيح الظني ونحو هذا كان الصواب لا يحكم الشارح بكون الترجيح
المذكور حظا من تلك الغلبة ايضا ولعل تسليم الشارح ذلك هو منشأ ورود الايراد
عليه وبما قررنا ظهر وجه ما قيل من ان الاصوب في توجيه المتن ان يقال المراد ان
الظن الحاصل من جهة الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من جهة كثرة الوقوع
كما اذا جاء رجل لبلد كان العالم فيها قليلا والجاهل كثيرا ثم رأى شخصا لم يعرف
حاله فلا شك انه يظن انه جاهل لكثرته ولا يظن انه عالم للاولوية انتهى وفيه بحث
منه لا نسلم انه لا يحصل الظن بانه عالم من جهة الاولوية حصولا لان اولوية كون
هذا الشخص عالما بالنظر الى نفسه ان سلم لكن اولوية كونه عالما بالنظر الى
مصلحة نظام العالم غير معلوم ولعل هذا الشخص غير قابل للعلم وخلق قابلا لامر آخر
غير معلوم الرجحان لان احتياج النظام الى الخسيس اشد منه الى الشريف ولا يلزم في
ذلك كون الشريف اهم ومقصودا اصليا وعلى مذهب الاشاعرة الامر اظهر لعدم
ايجابهم رعاية المصالح ((وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه)) اقول
هذا التفسير يتناول كون النقل لمناسبة ولغير مناسبة ولكن الدليل الذي سيجيء

انما يدل

انما يدل على ثبوت حقيقة شرعية بكون النقل اليه لا لمناسبة ولا يدل على ان اهل اللغة
لا يعرفون اللفظ او المعنى فما يدل عليه الدليل غير ماخوذ في المدعى وما هو ماخوذ لا يدل
عليه الدليل الا ان يقال لما ثبت بالدليل ان الايمان حقيقة شرعية في العبادات
والعبادات ليست مما يعرف اهل اللغة معناه ثبت قسم مما اخذ في المدعى وكان
هذا القسم هو الاهم لان المعتزلة فسروه بهذا المعنى ولم يدل الدليل الا على
قسم منه لكن يرد ما اشرنا اليه ان ما يدل عليه من كونه موضوعا ابتداء لا لمناسبة
مما يدل عليه الدليل فاما ان يكون ماخوذا في المدعى كما يدل عليه ما في شرح الشرح من ان
الحقيقة الدينية ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء فالوجه في تركه من التفسير وان
لم يكن ماخوذا كما هو الظاهر اليه من سهو من ان القسم الثاني مما ذكره الشارح يحتمل الوضع
الابتدائي والنقل فلم جعله الشارح في الاستدلال من قبلهم وسيجيء ما يمكن به دفعه والضعف
ببعض التمسك بكون الايمان للعبادات فان الالفاظ الشرعية في العبادات
المخصوصة كالزكوة والصلوة كثيرة ولم يعرف اهل اللغة معناه وظهور كون الايمان
حقيقة في ذلك دون هذه الالفاظ ولهذا التمسك به بعيد جدا وههنا بحث آخر
هو ان الشارح ذكر ان اسماء الذوات واريد بها ما هي من اصول الدين وما يتعلق بالقلب
كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كذلك دون اسماء الافعال واريد بها ما هي من
فروع الدين وما يتعلق بالجوارح فكيف استدلت المعتزلة على الحقيقة الدينية
التي يجب ان يكون من افعال القلب في الايمان للعبادات التي هي من قبيل الافعال
وايضا كيف يمكن ان يقال ان اسماء الافعال كالصلوة والزكوة مما يعرف اهل
اللغة لفظه ومعناه مع ان الصلوة عبادة جاء به الشارع جديدا ليس لاهل اللغة

عهد به ومعرفة ولعلّ لهذا الشارح خلط ههنا في تحرير مذهب المعتزلة فان ما وقفنا عليه من
كتب الاصول خال عن تفسير الدينية بما ذكره من انه الذي لم يعرف اهل اللغة لفظه او معناه
ولا يلزم من كلام المص ما يقتضيه محل تأمل بل الظاهر من كلام المص لا يدل على شيء من تفسير
الدينية نعم يمكن ان يوفق ما ذكره الشارح من ان اسماء الذوات من هذا القبيل دون اسماء
الافعال مبني على ان الحقيقة الدينية بمعنى الموضوع المبتداء واسماء الذات بالمعنى المذكور
لا مناسبة بين معناه الاصلي وبين المنقول اليه لان المنقول اليه الافعال ولا يتصور
المناسبة بينهما واما اسماء الافعال فيتصور المناسبة بينهما لكنه لا يوافق تفسيره الذي ذكره
للحقيقة الدينية فتأمل فيه   او لا لمناسبة سواء وجدت ولم تكن ملحوظا او لم توجد
اصلا وفي عبارة الشرح تنبيه على فرق بين المنقول والمجاز من ان ملاحظة المناسبة
في المجاز ينبغي ان يتحقق في الاستعمال ايضا كما ينبغي ملاحظته حين الوضع لو قلنا بتحقق
الوضع فيه واما المنقول فلا يجب الا حين الوضع وذلك التنبيه من جعله اللام الجارة
صلة للوضع في المنقول وللاستعمال في المجاز وقد نبهت على الفرق من وجه آخر
والحق انه لا ثالث لهما فان القاضي يعترف بانها حقائق شرعية زاعما
انها مجازات لغوية ولهذا قال اولا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فجعل
الاستعمال في الغير متفقا عليه وانما النزاع في انه هل هو بوضع من الشارع على احد
الوجهين وهو مذهب المعتزلة او لا فيكون مجازات لغوية قطعا وهو مذهب القاضي
فلا ثالث لهما ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية
فيصير المذاهب ثلثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق
شرعية ولا خفاء في بعد نسبة هذا المذهب الى القاضي كذا ذكره س سره ثم استدل على نفيه

ايضا ما ذكره س سره من كلام المص

هذا الثالث

هذا الثالث بكلام المحصول والاحكام وقال بعد ذلك لعل الزاعم انما توهم ذلك بناء
على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس
بلازم كونه مذهبا لاحد انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ذلك لم يكن مذهبا لاحد كان
باطلا بالاجماع المركب الا ان يقال بجواز احداث القول الثالث مطلقا على ما هو مذهب
البعض واما ثانيا فلان جماعة من الفضلاء كالشيخ العلامة وغيره نسبوا القول الى
القاضي فلعلّ احد قوليه كما نقله بعضهم والمثبت مقدم فلا عبرة بنفي الاحكام و
المحصول لهذا القول عنه واما ثالثا فلما قيل ان دليل القاضي لو تم لدل على انها مجعلة
مبقاة في حقائقها اللغوية وفيه سهو لان دليل القاضي انما يستلزم ذلك فيما انحصر
فيه من قرينة وما في حكمها والقول بالمجاز اللغوي الذي نسبه الشارح الى القاضي كذلك
وسيجيء تحقيق هذا او في شرح الشرح ان كلام المنهاج لما كان مشعرا بان هناك مذهبا
ثالثا حيث قال بعد تقرير المذهبين والحق انها مجازات اشتهرت لا موضوعات مبتداءة
نفاه الشارح لانه مذهب القاضي بعينه على ما تقرر ولعل الاشعار من جهة ان مراده لو كان
اختيار احد المذهبين لكان ينبغي ان يقول والحق هو الاول مثلا فلما قصد الشرح
ما اختاره فهم انه مذهب ثالث وانت خبير بانه انما يكون عين مذهب القاضي
لو كان المراد بالمجاز المشهور ما بقي في حد المجازية ولم يصل الى حد الحقيقة في كلام
الشارع وكان ذلك مذهب القاضي ايضا وقد عرفت ما في الثاني والاول ايضا ممنوع
ولعله اراد به ما بلغ حد الحقيقة على ما صرح به بعض المحققين من شراحه والموضوع
المبتدأ انما نسب الى المعتزلة في الكتاب اذ اراد به ما صار حقيقة على التدريج وكثرة
التداول وبالمبتداء ما يتوقف له وضع دفعي واما انه صرح بالتجوز في الجواب عن

دليل المعتزلة فيمكن ان يكون مراده بذلك المنقول بقرينة مقابلته بمذهب المعتزلة
لكنه لا يجمل كلام المنهاج على غير ما ذكرنا على سبيل التجويز والاحتمال ويمكن ان يكون المنهاج
اراد بنفي الثالث نفي ما شوبه كلام المصنف من انها حقيقة دينية ذهبت اليها المعتزلة
مغايرة لما اختاره حيث قال وذهبت المعتزلة الدينية ايضا وهذا صريح في انها ذهبوا
اليه مغاير لما ذهب اليه المصنف وكذلك نقل دليلهم على ذلك يشعر بذلك لانه جار على
اسلوب نقل دليل المخالف لا نقل الدليل المزيف على المذهب المختار على ما ذكره الشارح
سابقا وقد كان كلام المنهاج ايضا مشوبا بذلك حيث نفى الموضوعية المبتدأة
وظاهره انه غير الحقيقة الشرعية والا لكان قيد المبتدأة مستدركا وصرح به بعض
المحققين من شراحه ايضا وكلام المحقق الشريف في شارح الشرح يدل على ان هذا
المذهب هو ما لم يلاحظ فيه المناسبة خلافا لما سيجيء في الشرح وان كان في دلالته
عليه نظر فنفاه الشارح اعتمادا على ما في الاحكام والمحصول وهذا معارض بما سيجيء نقله عن
الامام في جواب دليل المعتزلة لانه يدل على ان مذهبهم اخص مما ذهب اليه المصنف و
كذلك بما بينهم من كلام كثير من علماء الاصول كالعلامة الحلي في النهاية وقد قلنا ان المثبت
مقدم فلا عبرة بنفي الشارح له لنا القطع بان الصلوة اسم للركعات الخ يريد انها
حقيقة فيه قطعا في الجملة اعم من ان يكون من الشارع او المتشرع وبعد ادعاء القطع
الضروري فيه استدل عليه بامارة ايضا هو سبقها الى الفهم وعطفه عليه بكلمة ايضا
ولا مناقشة في عطف الدليل على دعوى الضرورة بهذا الاسلوب ثم ضم الى هذا ان كونه
حقيقة لم يحصل الا بتصرف الشارع وبذلك يتم المط هذا هو الظ من الشرح ويمكن
ان يريد بذلك انه مستعمل في هذه المعاني وعطف عليه السبق وهو دليل على الوضع من

المنهاج

لزيهم

باب

باب عطف جزئي المقدمتين على الاولى بهذا الاسلوب ولا كلام في جوازه ثم ان
هذا بتصرف الشارع جزء تمم المطلوب على التقدير المذكور مع انه لو اريد الاجماع على ان الشارع
جعلها اسماء لها بالوضع فعين النزاع وان اريد غير ذلك فلا يجديه انتهى ووجه الدفع
وان صلوة الظهر اربع ركعات بالاجماع اثبت خبرية بان الاجماع انعقد على انه
اربع ركعات واما ان التعبير عن موضوع هذه القضية تعبير بلفظ مجازي او حقيقي فلا اجماع عليه
وان ادعى القطع بان هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى المراد كان عين الاول ولم يكن
غير القول بانها اسم للركعات المخصوصة ويمكن ان يكون المراد اثبات الحقيقة في الجزء
الاضافي والاولى كان المقصود منه اثباته في المؤكد فتغاير لكن حكاية الاجماع هناك
ضايعة فتامل وانها سابقة منها الى الفهم فان قلت قد اشتهر بينهم ان المجازات
قد تشتهر بحيث تتبادر الى الفهم قلت اولا امثال ذلك صارت بعد الشهرة حقائق
شرعية كما قال السيد الشريف في لفظ الوجوب المتبادر منه الحارجي ونبانيا بان التبادر
علامة الحقيقة عند عدم القرينة والشهرة قرينة ههنا وقول الشارح ثم اشتهر فيها بغير
قرينة ملايم للجواب الاول وتوجيهه على الثاني ان قوله فافاد بغير قرينة معناه انه
بعد الشهرة صار موضوعا عرفيا فلا يحتاج الى القرينة حتى ان الشهرة لم يكن
لها مدخل في الافادة كذا قيل وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره المحقق الشريف في الوجوب
من ان الوجوب حقيقة في الخارجي ابتداء لا انه صار حقيقة بسبب الشهرة قال السيد في
حاشية شرح التلخيص الظ ان اللفظ حقيقة في ذلك المعنى المتبادر ومجاز في الآخر
وان صحة التقسيم انما هي باعتبار اطلاقه على معنى ثالث يتناولهما من باب عموم
المجاز وان جعل حقيقة في القدر المشترك بينهما فسببه بادر احدهما كثرة اطلاقه

على اللفظ المشترك في ضمنه حتى صار كانه المعنى الحقيقي انتهى وما ذكره اولا ابى على انه
صار حقيقة بل ظاهره انه مجاز قريب من الحقيقة واما ثانيا فلان كلامه ليس الا على تقدير تسليم
انه يدل على كونه حقيقة بعد الشهرة لا يدل الا على انه صار حقيقة بعد الشهرة لا على ان كل
مشهور يصير حقيقة كيف وشهرة المجاز المشهور وكونه مسلما بينهم يابى عن ذلك اتفق بل
فيه واما ثالثا فلان الجواب انما لا يتم الا بدعوى ان المعاني الشرعية تسبق الى
الفهم من تلك الالفاظ بدون معاونة الشهرة ومن خلية ولا يخفى ما فيه من التعسف
التعسف بل
دون تمامها خرط القتاد والصواب ان يقال الاصل في اللفظ في المعنى المتبادر ان
يكون حقيقة لندرة المجاز المشهور حتى يدل دليل على المجاز فالدليل يكون ظنيا
ولا يضر بما عرفت من ان ههنا طريقا قطعيا والطريق الظني مؤيد له نعم لا يجوز
الاقتصار على الظني قوله الاول فدلهم انها باقية في المعاني اللغوية اه قد عرفت
ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم وذكره في النهاية وان عدم ذهاب احد الى
هذا الاحتمال لا ينافي ايراده على الدليل بناء على جواز احداث القول الثالث مطلقا
فلا وجه لما قيل من ان هذا الاحتمال لما كان باطلا بالاجماع من المثبتين والنافين لم يحتج
الشرح فلا يحتاج الى ذكره والتعرض لابطاله نعم هذا المنع والسند لا يجريان في بعض
من الصور كما فهم من الجواب والحلبة بفتح الحاء وسكون اللام خيل تجمع للسباق
واللازم بط كالاخرس المنزه اه قيل يمكن المناقشة بان في الاخرس يتحقق
الدعاء القلبي وهو الكلام النفسي الذي كان الكلام عندهم حقيقة فيه وايضا يمكن منع
كون صلوة الاخرس صلوة شرعية حقيقة اذ ليس مشتملا على الاركان المخصوصة
بل اطلاق الصلوة عليها في عرف الشرع من قبيل اطلاق الكل على الجزء او اطلاق

اسم الشيء على

اسم الشيء على الشبيه به وكذا يمكن المناقشة بان للمنزه بل الامام ايضا على الكلام
قطعا انتهى واقول فيه بحث اما اولا فلان كون الكلام حقيقة في النفسي او مجازا
لا يستلزم كون الدعاء او الصلوة حقيقة في المعنى القلبي او مجازا فيه ولا تلازم بينهما
او مجازا
نعم لو قالت الاشاعرة بان جميع ما يستعمل من الالفاظ يستعمل في المعاني حقيقة تبعا
على الكلام النفسي لكان لما ذكره وجه وليس كذلك واما ثانيا فلان الصلوة
في اللغة انما يستعمل في اللفظ ولم يوجد غيره حتى ان المدعو الى الطعام يجب ان
يصلي على الداعي ويدعو له لفظا امتثالا للامر ولا يكفي الدعاء القلبي وقوله تعالى وصل
عليهم ان صلوتك سكن لهم اريد به الدعاء لفظا وهو الذي يكون سكنا لا الدعاء الباطني
واما ثالثا فلان كون صلوة الاخرس باي وجه كان صلوة شرعية لا يلائم المستدل
في هذا المقام اذ غرضه دفع منع الاستعمال في غير المعاني اللغوية واطلاق الصلوة
على فعل الاخرس باي وجه كان مقصود له فلا يضر المنع كونه صلوة شرعية حقيقة
اصلا واما رابعا فلان المعنى الشرعي مجاز عند الخصم في الحقيقة وكون صلوة
الاخرس من باب المجاز المرسل او الاستعارة بالنسبة الى المعنى الشرعي وهو متفرع
عليه متوقف على استعمال اللفظ فيه وهو يبطل كون اللفظ باقيا في المعنى اللغوي ولا يمكن ان
يقال انه مجاز من المعنى الشرعي واي لم يستعمل اللفظ فيه اصلا فانه ظاهر البطلان
واما خامسا فلان التجوز بالنسبة الى المعنى الشرعي تجوز على التجوز وقد سبق انه
غير جائز ولو قيل بكونه حقيقة فيه ثبت المدعى واما سادسا فلان الصلوة بمعنى
الاتباع الحسي ولهذا قيل ان اشتقاقه من الصلا وهو عظم الورك فانه يلي الصلا من المصلي
في الحلبة والصف وليس معناه اللغوي ما يتناول الاتباع المعنوي فاستعمال المصلي

کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
بنام شادروان حسین کی استوان

الاتباع للرسول صلى الله عليه وسلم استعمال في غير معناه اللغوي على انه لو نقل الكلام الى الرسول انقطع
لانه ليس متبعا لغيره من المصلين واما الامتثال فقط انه معنى الاتباع بحسب اللغة ليس كذلك
الثاني ان قولهم لا يلزم من استعمالها في غير معانيها الخ توجيه الكلام ان القدر
المسلم مما ادعيتم هو استعمالها في تلك المعاني وما زاد على ذلك فغير معلوم وهذا القدر
لا يستلزم ان يكون حقائق شرعية ثم ان المجيب الاول زعم ان كونه حقيقة الآن امر
مسلم فتوهم ان كلام السائل في السابق على هذا الوقت وزاد فيه ان المجازية ايضا
ان ادعيتم انها كانت بتصرف الشارع فالحقيقة الشرعية ثابتة لانها عبارة عن حقيقة
تستند الى تصرفه وان كانت بتصرف اهل اللغة فباطل ومكابرة واما احتمال
ان يكون بتصرف الشارع ولم يصر بعد حقيقة فظاهر البطلان والمجيب الثاني زعم
ان كلامه في كونها حقيقة الآن وجعل المجازية مقابلة لها ولهذا استدل عليه بالاستغناء
عن القرينة ومن المعلوم ان الفهم بغير قرينة والسبق الى الفهم عند الاطلاق
عبارتان عن معنى واحد فاعادة المقدمة الممنوعة بالحقيقة في جواب المنع من
باب الاكتفاء بتغيير العبارة في دفع السؤال السابق الناشئ عن سهو وغفلة
في المقدمات الظاهرة وبهذا يندفع ما قيل من ان هذا الاعتراض لا وجه له على ما قرر
الشارح الدليل فانه لم يكتف بالاستعمال بل زاد انها سابقة الى الفهم فينبغي الايراد
على سبقها الى الفهم وهذا اما مكابرة او يرجع الى النقل الذي سيذكره الشارح ولا دفع له
وانت خبير بان المجيب الثاني حمل على الاول في المآل والشارح على الثاني والمجيب الاول
فصل بين مكابرة وقول لا طائل تحته كما عرفت فقوله انه اما مكابرة او راجع
الى ما ذكره الشارح لا افادة فيه وانت بعد خبير بمحل النزاع اما في الدليل فلان
قولكم

الوضع

الوضع على القطع والسبق الى الفهم في كلام المتشرعة مسلم وغير مفيد وفي كلام الشارع مم
واما في الجواب الاول عن الاعتراض الثاني فلان الاشتهار ان كان الاشتهار في عرف
المتشرعة فليس ذلك من الحقيقة الشرعية وان كان في عرف الشارع فتسليم ما لم يلزم
مما ذكر سابقا فيكون في حيز المنع فيبطل الانحصار في الترديد المذكور واما الجواب
الثاني فدفعه بعض ... لفهمها من المعاني الغير اللغوية تكلف وتقريره ان يقال
قد عرفت ان ثمرة الخلاف انما يظهر فيما لم يتحقق فيه قرينة ولا بيان من الشارع
يمكن الاعتماد عليه والا فيعمل بمقتضاه سواء قلنا بالحقيقة الشرعية او لم نقل
فتحقق مثل هذا الكلام ضروري والا لعاد الخلاف بلا ثمرة وظاهر انه على تقدير ثبوت
الحقيقة الشرعية يتميز المراد فيه هو المعنى الشرعي ولولا العلم بالوضع لم يفهم في مثله
المراد فالعلم بالوضع لا بد منه لفهم المراد والمكلف به في ذلك الكلام الموصوف
فاندفع ما توهم من انا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وقد حصل
فهم المراد بالبيان النبوي على ما يشهد به التفاسير ولا يهمنا العلم بالوضع فقولهم
او بالاحاد وانها لا يفيد مم لان افادة المعاني المرادة لا يجب ان يكون على سبيل
القطع والجزم بل يكفي فيه الظن وكذلك قوله او بالتواتر الخ لان الخلاف انما
وقع في وضع تلك الالفاظ للمعاني الشرعية لا في كونها مرادة من تلك الالفاظ فلا مانع
من حصول التواتر في ارادة تلك المعاني ووجه الدفع ان الكلام في المواضع الخالية
عن القرينة وانه على تقدير الوضع لا بد من كونها مرادة في تلك المواضع ويتوقف
فهمها على العلم بالوضع والعلم بالوضع اما ان يحصل بالاحاد او بالتواتر الى آخر
ما في لو ادعى تحقق مثل هذه المواضع والزام ان كل موضع استعمل فيه لفظ من

تلك الالفاظ فقد يتحقق فيه قرينة او بيان فينتفي ثمرة الخلاف ولا تتحقق لنفي الحقيقة
الشرعية فايدة فيتحقق ما اتفق فيه الرأيان وما في حكمها كما يتحقق عليه بين الرأيين
وبهذا ظهر ان المستدل انما يلزم عليه ارادة المعنى اللغوي في هذه المواضع التي هي
محل ثمرة الخلاف لا في جميع موارد استعمالاته فلا وجه لما قيل من ان دليل القاضي
لو تم لدل على بقاء تلك الالفاظ في معانيها اللغوية لانه لو استعمل في غيرها فلا بد من
التفهيم وهو اما بالتواتر او الآحاد وكل منهما باطل بعين ما ذكر في الدليل نعم يمكن
ان يقال لو تم هذا الدليل لزم ان لا يكون المراد بها معانيها اللغوية ايضا لان المفروض
خلوها عن القراين عليها ايضا فيجب تفهيم الوضع لها وتفهيم الوضع اما بالآحاد
او بالتواتر والاول غير مفيد والثاني معلوم الانتفاء ، ودعوى عدم خلو تلك
الالفاظ عن التواتر او القرينة القاطعة لها او بيان شرعي يعتمد عليه بعيد على انه
جار في جميع الالفاظ المستعملة في الشرع سواء كان من المتنازع فيه او لم يكن
والتزام عدم الخلو عن تلك الامور في جميعها مكابرة ويمكن الجواب عن ذلك
بان جواز التعويل في المعاني اللغوية على الآحاد اجماعي كما سيجيء ولم يتحقق
هذا الاجماع في المعاني الشرعية والقاعدة المشهورة من اعتبار القطع في الاصول
يقتضي ان لا يعول فيها على الآحاد والدليل مبني على هذه القاعدة والنقض مندفع
اما باستثناء المعاني اللغوية عن هذه القاعدة بالاجماع او بمنع كون الوضع لها
من الاصول بدليل الاجماع ومنع هذه القاعدة بناء على ما سيجيء من ان اشتراط القطع
في الاصول عليها دلايل واعتراضات مذكورة من الجانبين وسواء استدل المستدل على
اشتراطه او عدم اشتراطه فالقوة للمعترض متوجه لكن الكلام في دفع النقض

والا لما وقع الخلاف فيه اورد عليه ان التواتر لا يستلزم رفع الخلاف لجواز التواتر
بالنسبة الى طايفة دون اخرى وما من متواتر عند الفرقة المحقة من المسلمين
الا وفي خصوصهم من ينكره واجيب بان ننقل الكلام في الطايفة التي تواتر
التواتر عندهم اذ لا بد من تفهيمهم ايضا لاشتراكهم في التكليف مع الطايفة الاخرى
فنقول التواتر عندهم مفقود والآحاد غير مفيد ورد عليه انه ان اريد بالتواتر
ما كان ان يكون بين الامة طريق اليه يمكن الوصول به الى ان يحصل التواتر فذلك
موجود فيما نحن فيه وان اريد به انه يجب ان يحصل التفهيم بالفعل للمكلف بدون
اختيار للمكلف في الفهم المترتب عليه فذلك باطل ضرورة ان اكثر المكلفين لم يحصل — التفهيم
لهم العلم بكثير من المسائل الشرعية لسوء اختيارهم وقبح صنيعهم بان اخلوا بما
اوجب الله عليهم من طلب العلم والتفقه فصار الحاصل ان العلم ممكن وطريقه واضح
لكنهم لفرط تفريطهم لم يصلوا اليه ولا يشترط التكليف الا بامكان العلم لا بنفسه
وانه لا يفيد العلم قبيل تفهيم كغير المعز مراد اكاف في التكليف وهذا ليس مسئلة
اصولية حتى يقال لا بد فيها من العلم بناء على اعتبار القطع في الاصول والمسئلة
الاصولية التي هي ان هذه الارادة بطريق الوضع او بطريق المجاز الى لا حاجة
تفهيمها للتكليف فلا يجوز ان يقال انه يكفي الآحاد ايضا لم يوجد اذ الكلام في الالفاظ
المجردة التي لم ينقل في بيانها شيء كما عرفت في ثمرة الخلاف وفيه نظر لان مراد
المستدل انه لما لم يكن ما نقل في بيانها شيء ولم يكن قرينة ايضا تدل على المراد احتيج
الى معرفة الوضع فمعرفة الوضع اما بالتواتر او بالآحاد الى آخر ما قيل نعم لو تكلم في
انتفاء الآحاد في ضمن انتفاء القرينة والبيان ولم يكن الآحاد داخلة في القرينة

الاحاد

المنفية وحينئذ توجه الايراد وقد اعترف بانه في جملتها والامر كذلك لان الاحاد لو كان معمولا بها عند القايل بالحقيقة الشرعية كان لها حكم القرينة والا لم يكن لها نفع واحتيج الى العلم بالوضع وقد يقرر الدليل بان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة لضرورة وجب عليه تفهيمها اما لان الوضع تنحصر فايدته في ان يعلم ويعمل بمقتضاه او التكليف فيما لا قرينة فيه ولا بيان يمكن الركون اليه ومثل هذه الصورة متحقق بناء على ما تقرر في فايدة الخلاف وهو انما يتصور باعلام الوضع فاما بالاحاد او بالتواتر او بمثل ما سيذكره الشيخ في الحلو في الجواب من الترديد بالقراين ولم يتحقق شيء من ذلك اما التواتر والاحاد فظ لانه لم ينقل حديث في كون اللفظ موضوعا بازاء المعنى الشرعي ولم يرد في الكتاب شيء مما يدل عليه واما الترديد بالقراين فواضح عند المنصف ايضا انه انما يتحقق في كلام المتشرعة لا الشارع وهو لا يفيد العلم بالوضع في اصطلاح الشارع ويجاب بانا لا نم انه لا بد من فهمنا لها بوجه من الوجوه لان علم جميع المكلفين بالتكاليف الواقعية غير لازم وقس عليه الطلق ايضا فيجوز ان يكون مستعملة في تلك المعاني بالوضع الجديد او الشهرة الغالبة التي هي معنى الحقيقة الشرعية مع انا لم نفهمها ويكون فايدة فهم المخاطبين بها في ذلك العصر وان لم يصل الينا وانت تعلم انه ان كان المراد كون فايدة فهم المخاطبين بها في فايدة تكليف اهل العصر الثاني بما فيهم او ما يعمهم والعصر الاول فليس الامر كذلك لان التكليف الوقتي بالشيء يستدعي امكان فهم ذلك التكليف موقوفة وذلك وهذا التكليف مشروط به كما ستحقق لك بعد هذا وان اراد انه يكفي فايدة التكليف المخاطبين لم يكن موجها في مقام الجواب لان الاستدلال انما كان بكون اهل العصر الثاني مكلفا فان قلت لما كان

التكليف

التكليف مشروطا بالعلم ولم يتحقق انتفى التكليف وليس فيه محذور انما المحذور في انتفاء شرط المكلف به وعدم قدرة المكلف على تحصيله مع بقاء التكليف غاية ما في الباب ان يتحقق التكليف المشروط مع انتفاء شرطه ولا فساد فيه قلت سيجيء ان التكليف المشروط مع علم الآمر بانتفاء شرطه مما لم يجوزه المعتزلة فالاستدلال عليهم هناك تتميم الزاما وايضا ان التكليف المذكور لم يثبت ولهم اصلا خلاف الاجماع بل الضرورة وغير ما يقتضيه الجواب حيث اعترف بالتكليف الواقعي وبعدم وجوب العلم به وفي صورة علم المامور بهذا الانتفاء نقلوا الاتفاق على منعه فبعد تفطن المكلف بهذا الدليل على انتفاء الشرط فانتفى التكليف في حقه فكان المراد في حقه هو المعنى اللغوي فان كان قبل هذا التفطن اريد به المعنى الشرعي وبعده المعنى اللغوي وكانت الفايدة في ارادة المعنى الشرعي تعويض المكلف نفسه على العمل لو وقف على المعنى مثلا لزم استعمال اللفظ في معنيه على ان هذه الفايدة لا تعلق له بارادة المعنى الشرعي كما لا يخفى وايضا قد تثبت الثمرة المطلوبة للنفي لان غاية ما اراده وانه ينبغي ان يحمل هذا اللفظ على المعنى اللغوي بالنسبة الينا وهو لا يتعلق غرض باثبات على ما ذا يحمل بالنسبة الى المخاطبين بهذا اللفظ وايضا لما وجب ان يحمل على المعنى اللغوي بالنسبة الينا لو جب ان يحمل بالنسبة الى المخاطبين ايضا على هذا حذرا عن استعمال اللفظ في معنييه فالصواب في الجواب منع عدم حصول العلم بالترديد بالقراين لنا وعدم امكان حصوله للنافي وانما لم يحصل لهم لتقصيرهم وتفريطهم ومثله لا ينافي التكليف وايضا فالعادة تقتضي في مثلها بالتواتر اذ لا يخفى ان هذا مجرد دعوى منهم واي فرق بينه وبين الاذان وغسل الرجل في الوضوء حيث

لم يتواتر شيء منهما بزعمهم بل العقل السليم يحكم بانه وقع الناس في مثلهما اشد تواترا
ومع ذلك فهما امران ظاهران متكرران في كل يوم في مشاهد الانام ومسامعهم والتخصيص
بخاص وعام بخلاف العلم بالوضع فانه يختص بمباشري القرآن وحافظه وحامل
الرواية وراويه ومعلوم اختصاصهما بطائفة قليلة في الصدر الاول لكن القوم
قد اشتهروا بهذه الدعاوى ولو فيما بان ولو ضرير بان الله اعلم بالصواب الدعوى
بالترديد بالتراخي فان قلت العلم بهذا الطريق لو حصل للكل لم يقع خلاف
والا فنقل الكلام الى من لم يحصل له العلم والحاصل ان وجوب العلم بالوضع للمكلف قد يثبت
حكمهما في زمان الملازمة ولو حصل ذلك العلم لجميع المكلفين لم يقع الخلاف وعدم حصول
هذا العلم ولو لواحد منهم دليل على انتفاء الوجوب اللازم فينتفي الوضع الملزوم قلت
قد عرفت ان اشتراط التكليف انما يقتضي امكان حصول العلم واما العلم بالفعل فلا
فلعل النافين لو تاملوا في موارد استعمال هذه الالفاظ لو قعوا بالترديد في التكليف
والتكرير الواقع فيها على الحق وعدم تفريطهم في ذلك وبذل جهدهم فلا يرد هذا على
ما قلناه نعم على هذا كان لا ينبغي ان يختار شق التواتر ولعله لاحظ في ذلك مطابقة السند
للواقع اذ المجازات الحادثة وان لم يصرح العرب باحادها فان قيل انما تكون
تلك الالفاظ مجازات في تلك المعاني اذا استعمل فيها بوضع نوعي مجازي مقرونة بقرائن
تدل على ارادتها الى غير ذلك من خواص المجاز وشرائطه واما اذا استعمل فيها بوضع شخصي
جديد فاقدة لتلك الشرائط فلا يكون من المجاز في شيء وذلك معلوم من التامل في
تعريف الحقيقة والمجاز والمنقول فيما يخرج فيه انه من قبيل الثاني دون الاول وفي بعيد
الكلام وتحقيقه انه يكفي في كونها عربية انه يمكن للعرب استعمالها في تلك المعاني على سبيل التجوز

وان

وان كان الاستعمال بالفعل من وضع الشارع اولا كونها من موضوعات العرب يكفي في ذلك وان
لم يكن الاستعمال الآن مستندا اليه فلنا يكفي في كونها عربية ان يضعها العرب في مخاطباتها
سواء كان جديدا لم يسبق الواضع اليه او قديما مأثورا فان المنقول عنهم انهم كانوا
يخترعون الفاظا لم ينقل ولم يعهد وبعض مشهور بينهم وان بعض القبائل الممتازة من غيرهم
كانت لهم لغات مختصة بهم مع استنادهم الى اب واحد يجمعهم ومن الظاهر انهم لم يتعلموا
الالفاظ الموروثة من آبائهم وانما احدثوها بعد التفرق بعضهم من بعض وقبل التميز
زوائد واشباهه اخترعوا الفاظا لم يسبقوا اليه ولم يقل احد بان هذه الالفاظ ليست
عربية كيف وقد قال بعضهم ان ما قيس على العربي فهو عربي فالالفاظ الشرعية ايضا
من هذا القبيل لانه من مخترعات بعضهم ويزيد عليهم على انه كان منهم او لا منهم بمن بنات
المعنى الجديد على انه يمكن ان يقال ان الشارع خاطبهم اولا بتلك الالفاظ على سبيل التجوز
حتى اذا صار مشهورا وتكرر استغنى عن القرينة وكان موضوعا عرفيا بينهم فقبل
الوضع كان مجازا وبعده صار حقيقة وعلى التقديرين فهو عربي كالمجازات
المشهورة التي صارت حقيقة عرفية بين العرب مما لا يمكن انكاره هذا اذا كان الواضع
هو العرب واما اذا كان هو الله تعالى فيكفي في كونها عربية ان الله اوحى الى العرب
وان كان في وقت خاص ولا نسلم ان العربي يختص بما الهمه الله اليهم بحيث لا يتعلم ما
وصل ما كان تقادم ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية منه
فان قلت لا يلزم من ذلك كون القرآن اسم جنس لما يجوز ان يكون اسم الكل والجنس
بقراءة آية منه بناء على ان الكل يخرج ان هذا التلبس بكلمة الانزال انه لو دخل احد
دار احد بلد حلف انه لا يدخل ذلك البلد حنث بمجرد دخول الواحد لاشتراط في الحنث

وطي جميع البلد بقدمه قلت قد يتفاوت الافعال في ذلك فبعضها مما يتحقق تلبسها بان
بمجرد دخول الدار ولا يشترط في الحنث التلبس بجزئه كالشروع وكالمس واللمس فانه
يكون في مس جزء من الانسان مس جزء منه واما القراءة فالوقوف شاهد بان قراءة
الكل لا يتحقق ولا يصدق بمجرد قراءة جزء منه ولهذا لا يخبر احد بانه قرأ الخطبة
الفلانية عند فلان او كتاب سيبويه عند فلان وقد علم انه لم يقرأ منه الا سطرا
او سطرين لعد من الكاذبين وكذلك من نذر او حلف ان يقرأ سورة كذا لم يخرج
عن العهدة بمجرد آية او آيتين منها وما قيل من ان ذلك من الاكتفاء بالبعض في قرائة
التعلق بالكل انما يكون فيما لا يتعارفه التعلق بالكل بجمعه كاليد فانه لم يتعارف
وطي جميع بقاعه بالاقدام منقوض بالمس واللمس اللذين ذكرناهما وينبغي ان يعلم ان
ما ذكره الشارح بقوله ولهذا لو حلف الخ دليل على سند المنع ومثله يسمى في عرف القوم
بالغصب فان السائل غصب منصب المستدل وبعد ذلك ينقلب الامر فصار المستدل معارضا
وصح اطلاق المعارضة عليه وهو مع ذلك يندفع المنع ايضا لانه لو تم بطل اطلاق
القرآن على البعض فلا جرم يكون مرجع الضمير كل الكتاب الكريم حتى يصح اطلاق القرآن
عليه واما ما ذكره السائل مما ذكرنا اولا فيبطل الدليل المذكور وليس مبطل للمدعى فغايته
الامر نفي السند بلا دليل وهو لا يضر المنع نعم يكون مناقشة على ما استطرده المانع واقول
يمكن ان يقال اذا عورض الدليل بعرض الشك في كل من الدليلين ولا يبقى الجزم بصحة شيء
منهما ولا يحصل اليقين ببطلان شيء منهما فيبقى السند الذي هو مورد المعارضة محتملا لاحتمال
الغلط في المعارضة نعم يسقط ثبوت السند بالدليل وذلك ليس امرا ضروريا وربما كان
الدليل في بعض صور المعارضة معاضدا بادلة وشواهد اخرى او بمكابرة العقول وتوافقه

الآراء وعضدا اقوى بحيث يظن او يعلم الغلط في الطرف الآخر لكن لم يقع شيء من ذلك
فيما نحن فيه ولم يدع المعارض ايضا فيما بينهم من كلام بعضهم من ان المعارضة دافعة
للمنع غير جيد وقد وجه المقام بتوجيهين آخرين احدهما ان ههنا دليلا مقدرا لدفع
المنع وهو ان القرآن لا يطلق باستقراء الا على المجموع وقوله ان الحنث بقراءة البعض
يجمع عليه معارضة لقول المستدل المقدر وقوله ولا يعارض اشارة الى معارضة المعارضة
وربما كان سالما عما ذكرنا وثانيهما ما في شرح الشرح من ان قانون التوجيه ان المعلل
لما استدل على انتفاء اللازم بقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا زعما منه ان الضمير
للقرآن اجاب المانع بمنع هذا الزعم فاستدل المعلل لما استدل على انتفاء اللازم بقوله
تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا زعما منه ان الضمير للقرآن اجاب المانع بمنع هذا
الزعم فاستدل المعلل على كون الضمير للقرآن بان كونه للبعض باطل لان بعض القرآن
لا يكون قرآنا فاجاب بالمنع الخ محصله وفيه نظر اما اولا فلان توجيهه بان ما ذكره
الشارح تبعا للآمدي غير مطابق لقانون التوجيه مندفع بما اشرنا اليه من صحة المعارضة
بناء على غصب السائل لمنصب الاستدلال واما ثانيا فلان الاستدلال على دفع المنع قد عرفت
انه لا يجدي فيما نحن فيه اصلا لكونه معارضا بالدليل الذي ذكره السائل على السند واذا تعارضا
تساقطا فيبقى السند في معرض الاحتمال وهو كاف   واذا شارك الجزء الكل الخ
يستفاد من الشرح ان القرآن مشترك لفظي بين الكل وهو القدر المشترك بينه وبين الجزء
ولهذا جعل شارح الشرح اطلاق بعض القرآن على السورة والآية مبنيا على اطلاق
المشترك على معناه الآخر الذي هو المجموع الشخصي لان الظاهر عند تحقق هذا المعنى
يكون البعضية بالنسبة اليه لا بالنسبة الى معنى يكون هو وابعاضه لذلك المعنى ثم ان هذا

کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

الاشتراک امر مسلم بين القوم مصرح به في كلام اكثر العلماء وهو الظاهر من الشيخ ايضا
فيما سيجيء فلا يضر كون الاشتراک على خلاف الاصل فتأمل   كيف وفيه فارسي وعربي
الاول ان يقول الولي يقال على ما اسلوبه عربية اذ قد لا يتوقف الولي على ما غالبه عربي
كابن حاجب بعيد است وجبل مرتفع است كه افتيد وانت خبير بان الولي قد لا ينافي ما هو
عربي كالاشعار المصنوعة التي ركبت من الالفاظ الفارسية على الاسلوب الولي كقول
الزمخشري لنثر الجواهر قد بافت بعد ما خشمت في آخر الابيات ونظايره كثيرة مشهورة
المراد انه م   والاظهر ان العربي فرق على ما غالبه عربي اذ لو فرضنا ان احدا صنع قصيدة
كلامية العجم وحذف فيها لفظا عجميا او خطب خطبة بليغة وكانت فيها كلمة فارسية كما
قيل ان بعض خطب امير المؤمنين يشتمل في مقام تنزيهه تعالى على بعض اصطلاحات المجوس
لم يخرج بذلك عن ان يكون عربيا واما ان شرايط اطلاق العربي ماذا ومن يصح الاطلاق
فغير معلوم تفصيلا ولا مانع من ان يكون القرآن من هذا القبيل   ولا مناسبة مصححة للتجوز
اذ ليس بين مطلق التصديق والعبادات المخصوصة علاقة يعتد بها فلا يكون الايمان
مجازا فيها ولا حقيقة منقولة بل موضوعا مبتدأ كذا ذكره المحقق الشريف وغيره من
الكلام اقول احدهما دفع ما في شرح الشيخ من ان هذا مما ينافي قوله بان التصديق   لبتع
من اسباب العبادات ولوازمها العرفية ولعله اراد ان التصديق بالغاية الشرعية
شرط العبادات شرعا وايا ما اراد بالسبب فذلك لان الايمان انما يكون حقيقة في
العبادات الصحيحة فان من يأتي بالعبادات الفاسدة لا يسمى مؤمنا بل فاسقا عندهم وان
كان مثل لفظ الصلوة والحج مشتركا وكذلك هو من لوازمها عرفا وعادة فان الاتي
بالعبادات لا يمكن ان ينفك عن التصديق بالغاية الشرعية وان امكن هذا الانفكاك عقلا

والحاصل

والحاصل ان هذا القدر من اللزوم العرفي هو اللزوم المعتبر في التجوز عند اهل العربية
كاف فيما نحن فيه فهنا علاقتان الشرطية شرعا واللزوم عرفا وبهذا التقرير يندفع
ما قيل من ان الشرطية انما هو لقبولها لا لحصولها اما اولا فلان العبادات التي يكون
الايمان حقيقة فيها هو الصحيح الشرعي لا مجرد هذه الهيآت وحصولها مشروطا بالتصديق
واما ثانيا فلان العلاقة التي بين الشيئين اوضحها لا يرد عليه ذلك لان هذه العلاقة
بالقياس الى هذه الهيآت مع قطع النظر عن كونها مقبولة صحيحة والنوبة على انه
اراد ما ذكرناه تقييده اللوازم بالعرفية ولو كان اللوازم تفسيرا للاسباب اشارة
الى ان المراد به الشرط بالمعنى المشهور كان المناسب توصيفه بالشرعية لا العرفية
وحاصل الجواب ان المعنى اللغوي للايمان هو التصديق المطلق وكونه شرطا
او لازما مما لا يعتد به في العرف فان اللوازم البعيدة كثيرة كالوجود والحدوث
وما اشبههما ولا يصح التجوز بشيء من الحوادث عنها والحكم في الاعتداد به وعدمه   كان الاوفق ان يقال ولا يصح التجوز بشيء منهما عن الحوادث المعينة منه ره
هو العرف وفيما نحن فيه لا يحكم بالاعتداد بل بعدمه فتأمل فيه وثانيهما ان الغرض من
قول الشارح ولا مناسبة مصححة اه اشارة الى اثبات ما يمتاز به الحقيقة الدينية عن
الحقيقة الشرعية وهو كونها موضوعا مبتدأ اه لا منقولة لمناسبة فلا فائدة لما يقال   فما قال
انها اعم من ذلك اراد به العموم بحسب العبارة لا العموم في الواقع ويمكن ان يقال
مراد الشارح من هذه ليس ما ذكره بل المقصود ان يثبت كونه حقيقة في هذه المعاني
فان المجاز يتوقف على العلاقة فلما نفى الموقوف عليه نفى الموقوف فتأمل فيه وعرفت
ان ذلك مفهوم من كتب الاصول ثم المذكور في الكتب فان الايمان عبارة عن مجموع
التصديق والاقرار والعبادات وهو المشهور من مذهبهم فلعل المراد ان العبادات داخلة

في الايمان ولكان التصديق ايضا داخلا فيها دون الاقرار ولكان عبارة عن فعل الجوارح
الا انه بعيد من لفظ العبادة لكن الدليل الاول لو تم لدل على ان العبادات من الايمان
لانها داخلة فيه من المقول والتوفيق بين الاول والثاني يستدعي تعميمها بحيث يتناول
الكف عن المحرمات فالوجه اذن تعميم العبادات بحيث يتناول التصديق و
الاقرار لانهما عبادتان للقلب واللسان والكف عن المحرمات لانه فعل نفساني
او لان الترك ايضا يمكن ادخاله في العبادات تغليبا وان كان عدميا وما قيل من انه
على هذا اتسع مجال القول بتحقق المناسبة المعتد بها ففيه تأمل لان الداخل في الايمان
هو التصديق الخاص من المعنى اللغوي هو التصديق المطلق ولا مناسبة بينهما يعتد
بها والقول بكونها معتدا بها على تقدير الدخول وعدمه على تقدير الشرطية داخل في باب
من التحكم فالعبادات من الايمان في عرف الشرع فان قيل المدعى ان الايمان هو
العبادات قلنا صحة الحمل بين الصفات بمعنى اتحاد المفهوم ولهذا لا يصح الكاتبة
ضاحك كما يصح الكاتب ضاحك فقولنا العبادات هو الايمان والايمان هو العبادات
واحد واعترض عليه المحقق الشريف قدس سره بصحة قولنا الضرب فعل والمشترك له
غير ذلك واجاب عنه بحمل السؤال بان المراد الاتحاد بحسب المفهوم وح ما آل العكس الى
الاصل وح
واعترض عليه قدس سره بان الدليل لا يدل على الاتحاد بين المفهومين انما يدل على التصادق
بينهما وفيه نظر لان الكلام ليس في دلالة الدليل على المدعى والا كان المناسب
ايراده على مقدمات الدليل ولهذا لم يتوجه شارح الشرح في الجواب لدلالة الدليل
عليه واكتفى بتوجيه العبارة بل حاصل المناقشة ان التعبير عن المدعى بهذه العبارة
غير مستحسن لعدم وفائه بالمعنى المقصود فادعى شارح الشرح ان الحمل بين الصفات بتقرير

لم يعتبر الاتحاد

الاتحاد وان لم يقتضه الحمل بين المشتقات فورد عليه ان الفرق بهذا الوجه
خطأ لانتقاضه بالامثلة المذكورة نعم يمكن اعتبار الحمل على سبيل الاتحاد بدون
فرق بين المشتق والمبدأ ودعوى لزوم الاتحاد في الثاني وح ينطبق العبارة
على المدعى نعم لا يدل الدليل عليه وسيجيء وجه من الشارح ومنها فذلك المذكور
وهو المدلول عليها بقوله ليعبدوا الله اذ المراد العموم بقرينة الاطلاق والمقام
كما اشار اليه قدس سره او العبادات المخصوصة المذكورة من اقام الصلوة وايتاء
الزكوة تعبيرا عن الكل بما هو الاساس على ما اختاره شارح الشرح لان العبادات
اما بدنية او مالية والعمدة في الاول هو الصلوة وفي الثاني هو الزكوة وانت
خبير بان الوجه الاول بعيد جدا اذ لا محذور في القول بان الغرض من الامر
طبيعة العبادة وحصولها كما في اتيتك طلبا للتمام لرؤيتك والتذاذا بها ...
ولا يدل المقام على ان الغرض من الامر والتكليف هو جميع افراد العبادة مع لزوم
استعمال الفعل في العموم بحسب الافراد غير معهود وانما يتصرف فيه بحسب عموم الازمان
وما قيل من ان الفعل هنا بتأويل المصدر المضاف فيفيد العموم فمنقوض ظاهر لان
معناه انه بتأويل تأويله في افراد المقابل للتركيب لا في جميع الاشياء الا ترى
انه لا يكتب تعريفا بالاتفاق منهم واما الوجه الثاني فابعد منه وابرد ومثله لا يصح
في مقام الاستدلال وقال الامام ان الاشارة بذلك الى الدين المخلص له لانه قوله
تعالى مخلصين له الدين عليه وجعله اولى مما في الشرح اذ لا يلزم ح خروج
الايمان عن معناه اللغوي بالكلية لان الاخلاص عبارة عن التصديق الذي
وما يحذو حذوه وفيه نظر لان الاخلاص امر يتعلق بالنية لا بالتصديق اذ التصديق

بل لا يوصف عندهم بانه مخلص نعم يمكن ان يقال يتحقق المناسبة بين الاخلاص
بهذا المعنى وبين التصديق المطلق لكون كل منهما من افعال القلوب وصفاته وايضا
لو جعل الدين المخلص عبارة عن الاعتقاد والتصديق فلا وجه لتحصيل المناسبة
بين المعنى اللغوي والشرعي باعتبار فيه الاخلاص وان جعل عبارة عن العبادات
التي يذكره المعتزلة متعلقا للاخلاص ومقيدا به لم ينفع هذا التفصيل اصلا لانا نقول لا
ان الدين المط عبارة عن العبادات ح وهو ايضا عبارة عن الاسلام والاسلام الايمان
فالدين المط الذي هي العبادات عبارة عن الايمان وهو المط ولم ينفع ح
كون الاشارة الى الدين المخلص ولانا لا نجعل الدين عبارة عنه وما كتب المص
ولم يتعرض له الامام ايضا   واما ان الدين المعتبر هو الاسلام اه اقول يمكن ان يقال
لا يلزم من ذلك سوى ان الاسلام يصدق على الدين ويكون من افراده واما انهما متحدان
بحسب المفهوم فلا كقولك العنب الفاكهة واللحم عندي الغذاء والقرآن من الكتاب
هذا اذا توهم المخاطب عموم الخبر واما اذا توهم عموم المبتدا واردت حصره في
الخبر فنظيره قولك الفاكهة عندي تمر الواق والامام هو زين الشام واما ان الحسن
لو كان المبتدا اعم بحسب المفهوم ولو من وجه ولا يتعين الاتحاد بحسب المفهوم ولا يتم
المط به وبه اذ لو سلم ان الايمان والاسلام معنى واحد يلزم ان يكون الايمان يصدق
على العبادات ولا يلزم ان يكون العبادات هي معنى الايمان وصدق الايمان على العبادات
ولو على وجه المساواة لا يوجب انتفاء المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي
لجواز ان يكون لهذا المعنى المساوي مثلا مناسبة تامة للمعنى اللغوي ودعوى الخلاف
ان لا مناسبة بين المعنى اللغوي وما يصادق العبادات اصلا تحكم واقتراح   فلانه لو كان

زبيت ار

غير الايمان

غير الايمان لمن يقبل منه فيبتغيه اه لا يخفى ان الايمان لو كان اعم من الاسلام لكان له
فرد آخر غير الاسلام وخارجا عنه فلا يكون مقبولا لان مقتضى المغايرة هو ان يكون
خارجا عن الشيء ومباينا له ولكن يرد عليه ان عدم قبول فرد من الايمان ليس محذورا
اذ لم يقم الدليل الا على ان هناك ايمانا مقبولا وهو المجمع عليه واما ان كل ما يكون ايمانا
ويسمى به فهو مقبول فغير مسلم كيف وقد حكى الله تعالى في كتابه الكريم ايمانا مذموما غير
مقبول كقوله تعالى نؤمن ببعض ونكفر ببعض وكقوله تعالى آمنوا بالذي انزل على
الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره الآية وعدم كون الايمان ههنا بالمعنى
الشرعي مم وايضا يجوز ان يكون اخص او مساويا فيكون مفهومه مغايرا ومن
المبين ان هذا القدر من المغايرة لا يستلزم عدم القبول ولا يتم ح عدم المناسبة بين
المعنى اللغوي والشرعي وايضا على تقدير العموم يمكن ان لا يكون الفرد الآخر دينا
فان المفهوم من الآية عدم قبول ما يكون دينا مغايرا لا كل ما يكون مغايرا وهو الذي
ذكره الشارح   لم يستقم الاستثناء بيان ذلك ان الاستثناء اما من بيت المؤمنين
او من البيت المط والثاني باطل لان غير بيت من المسلمين كان موجودا فيها وعلى الاول
نقول ليس المراد من البيت ههنا السقف والجدران حتى يجوز ان يكون بيت واحد
متعلقا بالفريقين متباينين كالمسلم والمشرك بل المراد اهل البيت فالاستثناء
اهل بيت مسلمين من اهل البيت المؤمنين يستدعي اتحادهما وتصادقهما وفيه نظر
لجواز ان يقدر المستثنى منه بيت المسلمين ويكون قوله من المسلمين للدلالة على جنس
المستثنى منه او يكون من المسلمين مستثنى منه ويكون قوله غير بيت مستثنى مقدما ونظير
ذلك قولهم ما رايت الا واحدا من القوم وما قرأت الا آية من القرآن بجواز الوجهين

الا ان يقال في الآية لا يدل على عدم بيت المزجين والمتحصل منه ذلك بشهادة الذوق السليم
وانت خبير بان الذوق السليم انما يشهد بان المقصود بيان عدم المزجين وتبليغهم
تثريبا لا بيان عدم مبيتهم فعلى هذا لا يحتاج الى حكاية الاشتمال ولا الى المراد بالبيت
ليس السقف والجدران بل لو قال فوجدنا فيها بيتا من المسلمين لدل على المطلوب ولزم منه
كون المراد بالبيت اهله ايضا نفي احدهما واثبات الآخر فقيل يجوز ان يكون
المراد من الايمان المعنى الشرعي ومن الاسلام المعنى اللغوي وهو التسليم والانقياد
ولا يرد عليه ان هذا لا يناسب طريقة اهل السنة وغيرهم من المحققين القائلين بالحقيقة
الشرعية لان حمل الحقيقة الشرعية على المعنى اللغوي مع وجود القرينة غير ممنوع
وقد تحقق ههنا القرينة وهو نفي الايمان المرادف لم تم الا ظهر ان في هذا الا حسن
على انه مبنى المستدل وهم المعتزلة لا انه لا يحسن على طريقة اهل السنة وقد قيل يمكن ان يكون المعنى
لم تؤمنوا ولكن قولوا باللسان اسلمنا وآمنا فلم يتحقق نفي احدهما واثبات الآخر
بل نفي احدهما واثبات القول بالآخر وهو لا ينافي الاتحاد وفيه لزوم الامر بالقول
بالاسلام مع عدم اغراء بالكذب القبيح وارادة ايقاع الاسلام جديدا من القول به
اخلال بجزالة النظم المعجز والصواب ما ذكرنا لا يقال يمكن ان يكون المجاز في القول الآخر
بان يراد بالاسلام في قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه معنى الايمان
لا معنى العبادات قلت لا قرينة فيها على عدم ارادة المعنى الحقيقي الحقيقي ظاهر على
انه يلزم عدم قبول الايمان المعتبر لانه غير الاسلام المراد في هذه الآية ولكن
لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لزم ان يكون التصديق بما جاء به النبي في كل لفظ دال على
غير العبادات من الامور المقبولة بمعنى العبادة والا لم يقبل من مبتغيه فتدبر

قوله اذ شرطه

اذ شرطه صدق احدهما على الآخر سواء كان بينهما مساواة او عموم
وخصوص مطلق او من وجه وعلى التقادير سواء كان بين المبدئين
ايضا تصادق على احد الوجوه المذكورة او لم يكن واما اشتراط الاسلام
بالايمان فينافي المعارضة السابقة من نفي الايمان واثبات الاسلام كما ذكره بعض
شراح المنهاج واحتمال الغير الاسلام في الآية السابقة بالمعنى الاعم المتناول
انتفى شرطه ولما لم ينتف شرطه نعتف سلمنا لكن لعل الذين آمنوا
عاما في الصحابة وغيرهم لكنه ليس عطفا على النبي حتى يتحقق الحكم
بعدم اخزائهم وهذا المنع ضعيف اذ لا فائدة في الاخبار بعدم اخزاء
النبي كذا في شرح الشرح واجيب بان العلم بعدم اخزائه انما يحصل
بالسمع عند المصنف بناء على قاعدة التحسين والتقبيح انهما بالشرع
والقول بانه من ضروريات الدين لا يفيد في منع الفائدة اذ بعد النقض
صار من الضروريات وايضا فائدة الاخبار لا تنحصر في العلم بمضمونه فتأمل
والجواب

بدون شماره
۱۳۷۱ش

کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

[illegible]

اله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

بل انه لا حكم بانه حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل نفي بان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او
قبيح لذاته فيما يتعلق به حكم الله في افعال المكلفين وكذا نفي ان الحسن والقبح انما يطلق على
ثلثة معان اضافية ولا يطلق على المعنى الذي اثبته المعتزلة ولا يتصف به الفعل فقوله او ان
الحسن عطف على قوله انه لا يحكم ويكون مقول القول الاشاعرة على ما يقتضيه سوق الكلام
ويكون المعنى المتنازع فيه غير المعاني الثلثة كذا قيل اقول فيه نظر اما اولا فلان حمل
الثلثة في حكم الله على متعلق الحكم بعيد جدا من جهة اللفظ ومن جهة المقام اما الاول فظ
واما الثاني فلان الظاهر في المقام بيان معنى الحكم المدعى اختصاصه بالشرع لا بيان
متعلقه وايضا يلزم على هذا ان لا يكون معنى الحسن والقبح المتنازع فيه مبينا حيث لم يكن
شيء من المعاني الآتية متنازعا فيه على ما اعترف به وقوله في حكم الله بيان المتعلق لا لنفسه
فالصواب ان يقال انه اراد به تقييد الحسن بكونه حسنا بالنظر اليه تعالى وبالقياس الى حكمه
وترجيحه على ما زعم بعضهم ان المراد بالمدح والذم المأخوذ في تعريف الحسن والقبح هو مدحه
تعالى وذمه واليه يومي كلام شارح الشرح الآتي او اراد به الحسن والقبح المتحقق في حكم الله
وهو معنى المدح والذم اذ الحسن المتحقق في ضمن حكم الله بمعنى المدح لا المعاني الآخر من
الكمال او موافقة المصلحة فهو تعيين لمحل النزاع من بين معاني الحسن المعلومة وما قيل
من انه اراد بقوله في حكم الله انه ليس بحسن في مرتبة حكم الله ولا يتحقق معه كما يقوله

المعتزلة من تقدم ذلك الحسن على حكم الله والمتقدم يصح ان يقال انه في مرتبة الحكم دون
العكس بل هو متاخر عنه كما زعمه الاشعري من كون حكم الله ووضعه سببا لكون الفعل حسنا
ومتعذرا ما عليه مع بعده عن اللفظ متوجه انه كاف لتحرير النزاع فلا حاجة الى قوله لا الحكم
العقل في ذلك والحاصل ان عدم حكم العقل بالحسن على ما ذكر يستلزم نافيه عن الشرع وبالعكس
فاحدهما مغن عن الآخر وفي وجه الجمع على انه لم يكن معنى الحسن المتنازع فيه معلوما من المدح او
موافقة المصلحة كما هو زعم هذا القائل ان شيئا من المعاني الثلثة ليس متنازعا فيه وقد صرح
به واما ثانيا فلان القول بانا نفي بقولنا ان الحاكم هو الشرع ان لفظ الحسن والقبح بمعنى معاني
في الثلثة المذكورة لا وجه له اصلا اذ سلب كون معنى لفظ الحكم عقليا لا ربط له بان معنى لفظ آخر
كالحسن ما ذا وكم عدده ثلثة او اربعة اضافية او ذاتية لا ادخال له في حيز العناية
الا بتكلف ركيك والصواب ان الشارح بعد تحرير النزاع الواقع بين جمهور المعتزلة والاشاعرة
ذكره بما هو من توابعه من النزاع الواقع في كون الحسن والقبح ذاتيا او اضافيا بين
بعضهم والاشاعرة ويؤيده ان الشارح عقب كلامه في المعاني الثلثة ببيان كونه ذاتيا ولم يعقبه بشيء
آخر فكما ان العادة جرت بافراد هذا النزاع بدليل مخصوص وان كان الدليل العام
وافيا به كذلك جرت العادة بافراده في الدعوى وان كان اصل الدعوى شاملا
عليه واراد بالاضافي ما يختلف بالاضافة الى الامور الخارجة ويختلف بسبب تغيرها وحدوثها
واضاف المعنى الآخر الذي لم يقع النزاع في كونه ذاتيا او اضافيا استظهارا وتسجيلا على الخصم
حتى لا يبقى له متشبث بالعدول الى المعنى الآخر وما في شرح الشرح من انه ابتداء كلام لتحرير محل
النزاع ضعيف لما قيل من ان شيئا من المعاني الثلثة غير قابل للنزاع اما الاول فظ واما
الثاني والثالث فلا اعتبار التقييد بالشرع فيهما لان التقييد بالشرع لعله لم يقع من حيث

انه من محل النزاع بل من حيث انه لا تعلق له بالدليل ولم يبال بالاختلال الذي فيه لظهور
وجوب تحريره عند النزاع الواقع في كونه شرعيا او عقليا على ان الشارح قد نبه على تحريره
بوجه آخر سيأتي التنبيه عليه ولم يؤاخذ عليه هذا القائل بل صوبه بل لان تحرير محل النزاع لا يتم
بمجرد تعداد معاني الحسن بل لا بد من التنبيه على تعيينه من بينها ولم يفعله الشارح ولم يذكر الذي هو منها
محل النزاع هذا ثم لما كان هذا المقام معركة لآراء العلماء والاعلام ومبنى لاصول كثيرة
من عقائد اهل الاسلام رأينا ان نبسط فيه الكلام غير مبال بالتطويل الجالب للملام
فنقول ذكر الشارح في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في نفسها
وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة وذلك ايضا عقلي يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى
حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما
فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم
فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي
فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انه قد يدرك بالعقل اصلا ولكن اذا

تحريره

بالضرورة وقد يدرك بالنظر
وقد لا يدرك صح

اورد

اورد الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة انتهى اقول النزاع في المعنى الثالث عام متناول للواجب
والمندوب غير مخصوص بما اوجب الشرع حذف قيد الثواب والعقاب عن البين في اصل النزاع
ويؤيده في مقام آخر وهو الظاهر من كلامهم في هذا المبحث ايضا وحاصل النزاع انه هل للفعل
في نفسه بحيث اذا ادركه العقل على هذه الحيثية لام فاعله او رغبه فيه ولا يلزم من هذا الفعل
من الفاعل ام ليس كذلك في نفسه وانما يصير كذلك بمواضعة من الشارع واصطلاح منه
مع عباده على ان يلوموا صاحب الفاعل على بعض الافعال دون بعض ويمدحوا كذلك
من دون امر باعث على تخصيص هذا البعض بذلك لا يوجد في البعض الآخر على سبيل الترجيح
من غير مرجح ثم بعد ثبوت الاول عند ذوي العقل بخصيصة يقع الكلام في ان هذا الامر هل كان
مما يدرك العقل ويستقل عنه وبعده مما يستحق الترك لم يكن على خلافه عند الواجب تعالى
شأنه اذ ذم العقل تابع لاعتقاد ان الفعل مما يستحق الترك والزجر وما وجده العقل
مطابق للواقع فيكون عنده تعالى كذلك ويجوز ان العقل يجده كذلك وليس في الواقع عنده
تعالى كذلك بحيث يجري ان العقل يجد الواجب وحده اغير جائز التعدد ويجوز ان يكون
الواقع وما عند الواجب خلافه وهو ظاهر الفساد ثم كل ما يرغب العقل فيه يجده
بحيث لو صاحبه اثابه مثيب لم يكن هزابلا ولو مثيبه وغير مصيب محله وكل ما يجده العقل
مما يستحق الترك ربما وجده ما لعاقبة مبلغا لو عوقب من حيث انه فاعل هذا الفعل
المعين لم يكن ظلما وجورا على ما يقتضيه العقل وان احتمل عنده كونه معارضا بافعال اخر
اتفق صدورها من هذا الفاعل وخرج بها عن الاستحقاق المذكور والثواب والعقاب لو قيدا
بالآجل فينبغي اشتراطه بعدم المكافاة في العاجل ولم اقف للمعتزلة على التصريح بان العقل
حاكم بمعاد الاستحقاق للعقاب ولو بعد المجازاة في العاجل نعم لو قيل باستفادته من الشرع

في خصوص بعض الافعال لم يكن مستنكراً واما اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم فكلامهم
فيما ذكرناه ما قيل من ان تحقق القسم الاول بل ان في ايضاً من الاقسام الثلثة المذكورة
فيما نقل عن المواقف يلوح انك مبني على حذف قيد الثواب والعقاب في تعريف الحسن
القبح لان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر كون الصدق النافع او الكذب النافع
يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في ادراك امور الاخرة
فعنه انه اراد لزوم ترتب العقاب الجسماني واستحقاقه مما لا يستقل به العقل فمسلم ولكن الكلام
اذ لا يراد بالثواب والعقاب في تعريف الحسن والقبح خصوص ثواب وعقاب بل مطلقهما
كيف والمشهور فيما بين المتكلمين ان المعاد الجسماني انما يعلم من الشرع كما لوح اليه
المحقق الطوسي رحمه في التجريد ومخالفة المعتزلة في ذلك غير معلوم ولا حاجة بنا
الى حمل الثواب والعقاب في التعريف على خصوص الجسماني ولا الى نسبة القول باستقلال العقل
فيه اليهم وتوجيهه ايضاً مبني على ذلك وان اراد ان مطلق الثواب والعقاب مما لا يستقل به
العقل فعنه ان المشهور من الحكماء استقلال العقل بمطلق المعاد وهو معلوم من كلام التجريد
على ان المشهور استقلال العقل في المعاد الروحاني ولذا اثبته الحكماء مع ما يشتمل عليه من
تفاصيل واقسام كما يظهر بالمراجعة ولئن سلمنا فالكلام في استحقاقه والذي لا يستقل به
العقل وقوعه وايضاً استبعاد في دعوى علم العقل بمثله نعم لو قيل يكون حكم العقل مستقلاً
على الشرع مشروطاً بما اشرنا اليه كان وجهاً وهو كلام حق ثم انك قد عرفت ان حكم
العقل بالمدح والذم ليس معناه ادراكه ذلك بالعقل المنافاة لتحقق القسم الثالث بل معناه
الشرطية المذكورة حيث لو علم العقل بالفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته واعتباراته
الداخلة والخارجة لحكم بذلك واما ان الحسن والقبح العقلي مقابل الشرعي الى انه ثابت في

نفس

نفس مع قطع النظر عن الشرع ومعناه انه وجعله كما في الوجوب العقلي للوجوب الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر
مع قطع النظر عن خطاب الشارع وامره ولا يراد به تعلقه بادراك العقل بوجه من
الوجوه فلا يخرج من اعتبار العقل وادراكه لان الحسن مثلاً لما كان بمعنى المدح فلا فرق وينبغي
ان يكون المادح موجوداً فان كان بالفعل فبالفعل وان كان معلقاً على تقدير فكذلك ادراك
العقل لكن المراد ان في فلا بد ان يعتبر الحاصل انه بحيث لو ادركه العقل لمدحه ولم يكن
بد من اعتبار العقل وادراكه بوجه كان الاحسن حمل العقلي عليه بخلاف ما قلنا في الوجوب
العقلي اذ لا يعتبر الادراك اصلاً ولانضباط الاعتبار فيحمل على مقابل الشرعي ولعل هذا
مراد بعض الشارحين حيث فسر العقلي بما يدركه العقل مع قطع النظر عن الشرع لا بما في
لا يلزم ان يعتبر العقل ما دخل في اعتبار ادراكه بل يعتبر مدركاً ومادحه كما لوحنا نبهنا لانا
نقول قد اشرنا الى ان النزاع انما هو في تحسين العقل وتقبيحه ويلزم منه الحسن والقبح
عنده تعالى على ما عرفت والدليل عليه انهم اكتفوا في الادلة بمجرد بيان حكم العقل بالمدح والذم
ولم يتعرضوا على الحسن عنده تعالى في مقام من المقامات الاستدلالية ويحتمل ان يكون المقصود
هو هذا ويجري ان نعم يمكن ان يكون الحسن عبارة عن استحقاق الفعل ورجحانه وهو معنى
بديهي والقبح عن رجحان الترك والمدح والذم ويكون عليه مساوقان معه والتعبير في
محل النزاع بهما لرعاية الظهور عند الجمهور فان معيار رجحان الترك مثلاً عند الانظار
الساذجة انما هو الذم لا انه محل النزاع حقيقة في الحكم الاشتغال عن اعتبار ادراك العقل
لكن الانسب بالمشهور وبما عند الجمهور ما ذكرنا هذا ما يتعلق بكلام المعتزلة واما الاشاعرة
فقد ذهبوا الى ان افعاله من الافعال لا في ذاته ولا بسبب اشتماله على مصلحة نافعة جامعة للنفس الفاعل
وغيره شاملة لجميع جهاته وغيرها من الصفات لا يصير مستحقاً للمدح والايقاع وكذلك لا يكون في

ينبغي ان يقصد الحكم في الدين الى ان نقص في المدح والذم بالجهات
ان فيه المتصف مع قطع النظر عن جعل
الجاعل ولو اريد به جعله بمقابل
ان مع وضعه كان ما له الى
الشرع على الفرد مقابل ما ذكره
ما ذكرنا واحد ما قال في كلام

ذاته ولسببه اشتماله على المفاسد جميع مستحق للذم والترك بل الرجل الحالي بانواع الكمالات
العقلية الخالي عن الرذايل النفسانية الذي لا يولم احدا ولا يغيره بل ينفع الناس ويرحم عليهم
ويتبعهم وقد تحقق صنوف البر منه في حق احد من الناس ووقع في حزن وبوس واستغاث
اليه بعجز وتضرع وتذلل واخبات وخفات واسترحم وقد كان المستغاث اليه قادرا على
على انجاده واستخلاصه من الباساء ومكافاته على النعماء فقتله وتعذيبه بجميع انواع العذاب
وايلامه ومعاقبته باقسام العقاب وتلقى صوته بالتلبية اجابته الى الضعفاء مادعا اليه
من الاحسان وتخليصه من حزنه وبوسه متساويان في نظر العقل من حيث استحقاق المدح و
الذم واستيجاب الترك والفعل ثم انهم قد قالوا باستحقاق المدح والذم على الفعل والترك
للماموراة والمناهي بعد ورود الشرع فاما ان يقولوا معنى الامر ومفهومه هو الذم على الترك
والمدح على الفعل وقس عليه النهي ولا يخفى ما فيه من الفساد بالضرورة الوجدانية وسيجي
الشرع في معنى الامر ليس هو الذم على الترك بل الاقتضاء الجازم واما ان يقولوا بان الذم
على ما امر به الشارع على ترك الامر وفعل النهي وكذا المدح على ما شرع به التوبيخ ثابتا بالحس
والقبح فنقول من اين يلزم انه يذم العقل ما امر الشارع بذمه فينبغي ان لا يعده العقل مذموما
عنده ولا يزيد على ان يصدق بكون الفعل مذموما يذم الشارع وما امر الشارع بذمه ان
يذمه العقل الا على سبيل جريان عادة الله تعالى بحمل العبد على اتباع الذم ولا الاستحقه العقل في
نفس الامر ثم فيه ضعف بانه ما وضع الله تعالى عباده على ان يذموه ولا وقف بينه وبين
اصطلاح احد من العباد على قبح ما حسنه الشارع وحسن ما قبحه في استحقاق الذم والترك و
المدح والفعل ولا في وقوع الذم والمدح فانه في كل منهما بجريان عادة الله فان اهل الملل
الباطلة انما يذمون ما جعلوه وسائهم مذموما بعقيدة جريان عادة الله عند الاشعري على نقل

بان العقل يحكم بحسن اتباع الشارع مع قطع النظر عن امر الشارع بالاتباع وقبح العصيان
مع قطع النظر عن نهيه عن العصيان فالفرق بين هذا الفعل وغيره من الافعال في حكم العقل
بحسنه وقبحه وعدمه تحكم وتعسف والقول بعدم شي من امتثال المامور والمنهي سوى
الشارع اصطلاح على ذمه ومدحه ولا علم للعقل بان اتباع امر الشارع ونهيه ممدوح وعدمه
مذموم الا باعلام وتوقيف من الشارع خلاف البديهة ثم التوقيف لا يتسلسل فاتباع
المتوقف الاخير غير معلوم حاله الا ان يتوقف التوقيف الاخير من قبيل الاخبار فليتدبر وينبغي
ان يعلم ان هذا المعنى اذا ترك مطلقا فالنزاع فيه بمعنى انه موضوع للقضيتين اللتين بانه
شرعي او عقلي واما اذا قيد باحد المحمولين فهو من حيث انه مقيد مفهوم خاص باحد
الفريقين وليس محل النزاع بالمعنى السابق ثم يمكن ان يكون محل النزاع بمعنى انه الا هو متحقق
او غير متحقق من الافعال واما انه هل يطلق عليه هذان اللفظان بان يكون مرادا
من جوهر اللفظ او ملحوظا للمتكلم ومرادا له عند الاستعمال بدون قصده من جوهر اللفظ
فبالنظر الى المتخاصمين باطل لان الذي في ظاهره انه لا يطلقه فلا معنى للاثبات ولا احتمال
والمثبت لا معنى لنفيه عنه ولا طايل تحته واما العرف العام فظاهر انهم غافلون عن
التقييدات ولا يلاحظونه واما بالنظر الى الاستعمال من لا يجوز الخطا عليه كالواجب تعالى
والنبي عليه السلام فيرجع الى التحقق وعدمه ولا طايل تحت التعبير عن مبحث الجزء والهيولى
بان الشارع هل استعمل لفظ الجسم في معناه على انه مركب من اجزاء لا تتجزى او متصل واحد او
على انه مركب من الهيولى والصورة او بسيط ولا يخفى سخافته وبهذا ظهر ان احد المعنيين
الاخيرين يمكن ان يكون محل النزاع على معنى انه هل هو متحقق ام لا وقد سبق له توجيه آخر في
شرح الشرح فان قيل كيف يتصور النزاع في ان ما امر الشارع بالفعل على فاعله او باللوم له

وهذا الشرح ان اخبار الا بالسكون في
وهذا افق في نفس الامر وانما يكون
معنى وان فيه الا خبار في الخبر
اخبار اعتبار من حيث الكلام
والقبح الشرعي فيه
هذا المعنى الثابت في الذات بما له ابدا
بهذا الا من وان يترك ندمومه
وانما هو ممدوح فلا ينفعه قبل
منه طلبه

محل النزاع بهذه العبارة
وبهذا الا كالتعبير ﺻﻪ

يكون بحسب الشرع فلنا معنى انا نعرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله
الثناء او الذم في نظر الشرع ولا يخفى انه مبني على جعل النزاع في الحسن بالنسبة الى حكم الشارع
لا بالنسبة الى حكم العقل وهذا وان كان صحيحا بالنسبة الى حكم الشارع لا بالنسبة الى حكم العقل
ما يؤل اليه النزاع ومآل لوازمه على ما عرفت لكنه تعسف وتغيير لما وقع النزاع فيه اولا وقيل
ما حاصله ان الشرع في المبحث يطلق على معنيين ما يكون بوضع الشارع وجعله بدون
ان يكون مع قطع النظر عن خطابه حالة في الفعل وجهة محسنة وما يحكم الشرع بحسنه وقبحه
وان كان ذلك بموافقة العقل والذي حمل عليه شارح الشرح هو الثاني دون الاول
لكن في كان التقييد بالشرع لغوا في المتنازع فيه لا يقال لا نعرك بالعقل قبل ورود الشرع
حسن العبادات مثلا على ما صرح به في الشرح فكيف يتأتى معنى كونه عقليا انا نعرك
بالعقل ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشارع لانا نقول المراد
انا قبل ورود الشرع نعرك بالعقل اجمالا ان في كل فعل حسنا او قبحا في نظر الشرع
لانه حكم باحدهما بخصوصه او اراد بحكم العقل قبل الشرع ان العقل يستحق الحسن العقلي ويصف به
لا ان العقل يحكم به بالفعل حتى يتناول الاقسام الثلثة المذكورة انتهى محصله وفيه تأمل اما
اولا فلان المعنى الاول انما يراد من لفظ الشرع في المبحث لكثرة استعماله في المذهب الخاص
بالاشاعرة ولهذا ترى انه ينفى من قبل المعتزلة ويقال هل هو شرعي كما هو رأي الاشاعرة
اولا كما هو رأي المعتزلة واما ما في الشرح من المعنيين فلا يصح حمله عليه ولهذا لا يمكن
ان يتأتى من جانب المعتزلة ليست الافعال مما امر الشارع بالثناء على فاعله وكذا المعنى
الثاني لانه لا يصح نفيه بان يتأتى هذا الحسن مما فيه حرج شرعي فذكر المعنيين والتوجيه بان المقصود
حمله على الثاني لا الاول والا لم يصح تحرير المقام واما ثانيا فلان حكم الشرع بالحسن والقبح

اعلم ان يكون بالنظر اليه تعالى او بالنظر الى حكم العقل وقد عرفت ان صريح شرح الشرح هو
الاول وكذلك امر الشارع بالذم او حكمه بالحرج في الفعل يستلزم القبح بالنظر اليه
ففيه قصور عن بيان المقصود ولعله اعتمد في هذا على التلازم بين المعنيين وكون المقصود
الاولى هو الثاني واما ثالثا فلان كلام شارح الشرح صريح في الحكم بمعنى التصديق
وحمل الادراك بالعقل على التحقق في نفس الامر مما لا ينبغي ان يرتكبه المحصل فتأمل
ويمكن المهل على بعد ان يحمل كلام شارح الشرح على الادراك التعليقي الذي ذكرناه سابقا فيصير
حاصله انا لو ادركنا الفعل قبل الشرع على ما هو عليه من الصفات والاعتبارات فندرك
انه مما يستحق تحسين الشارع وتقبيحه والمتكلف ان يحمل الوجه الثاني في كلام القايل
عليه وقد يتوهم التنافي بين ما يتبادر من الحصر في المعاني الثلثة المذكورة في المواقف
وبين اثبات معنى آخر غير مذكور فيه كما هو الظاهر من الشرح وكذا العكس اذ الحصر في الثلثة
المذكورة المدلول عليه بكلمة انما ينافي فيها اثبات معنى آخر غير مذكور فيه كما هو ظاهر المواقف
ويدفع بان مآل المعنى الثاني والثالث ههنا الى واحد هو الحسن الشرعي اذ
المراد بالحرج الشرعي على ما فسره شارح الشرح والمحقق الشريف الا ان الحسن فيه يتعين
بحيث يتناول المباح وقد يتعين بحيث يختص بالواجب والمندوب فالمعنيان الاخيران عبارة
عن المعنى الثالث الذي في المواقف الا انه قيده بالشرع وعمم الحسن الثالث فليس في
الشرع معنى خارج عما في المواقف كذا يستفاد من شرح الشرح واما ما في المواقف
من معنى الكمال والنقص فهو ما يتصف به الصفات لا الافعال حيث صرح الشارح في المواقف
بان لا معنى للكمال والنقص في الافعال سوى استحقاق المدح والذم والمقصود حصر ما يتصف به
الافعال كما في بعض الشروح بيق الكلام في ان التفسير الاول انما ينطبق على الحسن والقبح المصدرين

والقبح

والثاني وان لك على الحسن والقبيح المشتقين والصواب لغير المشتقين ويحمل الموافقة
والمخالفة على معنى اسم الفاعل وحمل الشارح العلامة اللام الجارة في قوله الموافقة للغرض
على التعليل لا على صلة الوضع وما قيل من انه بنى الكلام على المسامحة المشهورة في جعل
الحسن والقبح في التفسير الثاني والثالث مغايرا لما فسر به الحسن والقبيح في التفسير
ففيه ان الحسن المصدري اما ان يراد به المعنى المصدري في التفسير الاول فارادة
المعنى الاشتقاقي ثانيا او المعنى المصدري وتفسيره بالمشتق كلاهما خلاف المشهور فلم يكن
مسامحة مشهورة او لا يراد المعنى المصدري بل المشتق فلا وجه اذن في حمل المسامحة
في التعريفين الثانيين كما هو الظاهر منه هذا ما تيسر لي في هذا الباب ليعذرني اولو الالباب
وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح اذ لا يتوقف على ما نقل
سابقا عن المواقف لان موافقة غرض الفاعل غير واجب في المعنى الاول حيث قال
قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم وكذا المخالفة وانما لا يمكن ان يوصف
فعله تعالى بالحسن والقبح لو اشترط فيهما موافقة غرض الفاعل الا ان نقول لعل المراد لان
قتل زيد لو وقع من اعدائه كان حسنا لهم ولو وقع من اوليائه كان قبيحا منهم فلم يلزم من
كلام المواقف عدم اعتبار موافقة غرض الفاعل ومخالفته وهذا وان كان بعيدا
في الجملة من عبارة المواقف الا انه واجب دفعا للتناقض بين كلامي الشارح في المواقف
والشرح والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح اه في شرح الشرح اشارة الى وجه التفرقة
وهو ان الاصل في الفعل الحسن وعدم الحرج والاثم ما لم يطرأ ما يوجبه فيندفع ما ذكره
الشارح العلامة من انه لم اظفر بسبب هذا التخصيص وكانه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من
تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لكان لقبح فعل الله تعالى لتساوي الافعال

يمكن ان حمل كلاما ... يختلف ... بتكلف لا ... منه

في الذوات

في الذوات اقول الظاهر من الوجهين انهما مبنيان على ان الحسن يتناول المباح اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان مبناه على ان الذات على تقدير خلوه عن الصفات مطلقا
او مما يصلح لاقتضاء شيء منهما لو كان قبيحا لكان بالذات وباقتضائها فلزم المحذور وهو
قبح فعل الله تعالى فيجب ان يكون حسنا فكان الحسن ذاتيا وفيهما نظر اما في الاول فلان
القول بان الاصل في الفعل هو الحسن ما لم يطرأ موجب للقبح هو عين القول بان
القبح هو صفة دون الحسن فصار تعليلا للشيء بنفسه واما ما سبق من ان الاصل في الافعال هو
الاباحة فمع انه مذهب بعضهم بعض المعتزلة ذكره هذا البعض هو ذلك البعض غير معلوم ودليله
ان معنى كون الاصل في الافعال هو الاباحة انه فيما لم يعلم حسنه وقبحه الاصل هو الاباحة لا ان
ما لم يتحقق فيه علة القبح فهو حسن وفرق بين الامرين فان الحسن في الاول ظاهري
ولا منع من ان يكشف الشرع فيه عن قبح واقعي وكان فيه صفة متحققة موجبة للقبح غير معلومة
وفي الثاني واقعي لا يكشف الشرع عن خلافه وسينكشف لك حقيقة الامر ان شاء الله تعالى
واما في الثاني فنقول نختار انه ما لم يتحقق فيه صفة مؤثرة في الحسن يجب ان يكون قبيحا
والا لكان حسنا فكان الحسن مقتضى للذات فلزم ان يكون فعل المعاصي حسنا مع قطعا
انه يمكن ان لا يخلو الذات عن صفة موجبة لاحدهما ولا يمكن ان يتوقف ما لم يتحقق الواسطة
بينهما فيجب ان يكون احدهما مقتضى الذات اذ الواسطة منتفية بينهما لا بين اقتضائهما على
انه يمكن ان يتوقف تعلق الفعل الخالي عن الصفة الموجبة لشيء منهما باقتضاء الفاعل
الخارج الذي هو غير الشارع اما بالذات او من حيث انه شارع حتى لا يلزم كونه شرعيا لان
الحسن الشرعي هو ما يكون بشرع الشارع لا بجعله والنزاع انما وقع في انه هل هو محض
اصطلاح الشارع ووضعه او امر متقرر في نفس الفعل اعم من ان يكون ذلك الامر المتقرر مخلوقا لله تعالى

اولا لنا لو كان ذاتيا اه اراد بالذاتي هنا الغير المنفك بعض المعتزلة لا ما يعمهم قبل ورد على
هو لازم بطلان النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس فلا ويمكن ان يتكلف ويقال الفعل
الذي هو حرام وان كان عين الفعل الذي هو واجب بحسب اصل الحقيقة اي للفعل في نفسه
لكنه مخالف له بحسب الحقيقة المعتبرة شرعا وتوضيحه ان الفعل من حيث انه متعلق بما يستحق
له حقيقة وماهية يقتضي الحسن ومن حيث يتعلق بما لا يستحق له ماهية مغايرة للاولى ويجب
متصفه بالقبح والحاصل انه بعد اعتبار الاستحقاق وعدمه في مفهوم الفعلين يصيران ذاتين
متغايرتين وحقيقتين مختلفتين يقتضي احديهما الحسن والاخرى القبح واذا عرفت هذا فقس
عليه حال النسخ فهذا التحقيق يدفع الايراد بالنسخ ودايم دليل الملة عليهم بقي ما الفرق
بين هذا المذهب ومذهب الجبائي باعتبار ان الجبائي اعتبر الحقيقة ان للفعل في نفسه
ويجعلها متصفة بالحسن تارة والقبح اخرى باعتبار جهتين زايدتين عليها وهؤلاء
اعتبروا الجهة داخلة في ذاته المعتبرة شرعا في الحقيقة لم يكن النزاع بين الجبائي
مع القوم نزاعا معنويا نعم نظر الجبائي اسلم من تكلف اعتبار الجهات داخلة في ماهية
الفعل وجعله حقيقتين متغايرتين اقول لا يخفى ما فيه من التعسف لان الجهة التي يختلف
باختلافها الحسن والقبح فلا يمكن اعتبارها داخلة في موصوف الحسن والقبح فلا
الارث بالمحرمية في اول الهجرة كان واجبا ثم صار حراما وليس المحرمية في العصر الثاني داخلا في النسبة
الى المورث والوارث الكاينين في الزمان الثاني داخلا في المنهي عنه والموصوف بالحرمة
وايضا جعل النزاع بين الجبائي وغيره قريبا من اللفظي بعيد مما نقل عنهم في الكتب المتداولة
بل الاصوب ان يقال في توجيهه ان النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان
يختلف المصالح بحسب الازمان ويتغير الحكم بحسبها كذلك يمكن ان يتصور ان الفعل الممنوع طبيعة

قابلة

قابلة للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب القوابل والشرائط فلعل اختلاف
الاسباب اولى الى ان يتحصل الفعل بتحصل غير ما كان يتحصل به في الزمان السابق غاية الامر
انه ربما كان المعيار الشرعي في نظر المكلف امرا خارجا عن حقيقة الفعل ولا بعد فيه
اذ الشرع ربما ناط التميز بين الافعال بامور خارجة يستبعد عنه العقل تاثيره بحسب الخارج
في ذات الشيء مثلا المذبوح الذي لا يسمى عليه ميتة والذي يسمى مذكى ويستبعد الوهم ان
يكون للتسمية اللفظية ولو مجردة عن توجه النفس اليه تعالى مدخل في كيفية اللحم وخاصيته
سيما على ما يشترطه بعضهم من خصوص لفظ الجلالة وادخال الباء الجارة واتمام
لفظ الاسم وقد ورد في الحديث ان علة حرمة الميتة افادة مزاج الانسان هو ضراره ولعل
هذا التوجيه اقرب ما يمكن ان يوجه كلامهم بحيث ينطبق على النسخ المجمع عليه من المسلمين الا
ابو مسلم الاصفهاني على ما قيل وقد اجيب عن هذا بان في الكذب ارتكاب اقل القبيحين لان
الكذب صار حسنا وانت خبير بان القبيح الاخر الذي هو اكثر قباحة هو اسلام النبي وخذلانه
والاعراض عن الاحتيال للتخليص بالكذب فعلى تقدير كونهما قبيحين يلزم التكليف برفع
الامرين اللذين لا واسطة بينهما وهو التكليف بالمحال الذي اجمع المعتزلة على قبحه وما قيل من انه
واجب فكيف يكون قبيحا فتم عند هذا المجيب الا ان يتمسك بالنصوص الشرعية
فيجتمع صفتا الحسن والقبح الذاتيان وانها اما حسنة فلصدقه واما قبيحة فلاستلزام الكذب
القبيح ومستلزم القبيح قبيح وهما متناقضان لان الحسن عدم القبح على تفسيرهم المذكور ومستلزم
لعدم القبح على التفسير الاخر كذا ذكره المحقق الشريف اقول فيه نظر لان هذا الكلام على
تقدير صدقه لا يكون مستلزما للكذب لان حاصل هذا الكلام ليس صدقه من لوازمه وانما
يلزمه الكذب بشرط صدقه لا مطلقا ثم يمكن ان يقال صدقه مستلزم للقبح لا في الفعل بل في اخر واحد

المتنافيين لا يكون ملزوما للآخر وان لم يلزم منه اجتماعهما كما قيل في الكلام في بحث الحدوث
الذاتي لكن لا دخل لكون مستلزم القبيح قبيحا فيه ويتوجه عليه ان صدقه يستلزم كذب آخر
ولا استحالة في هذه الملازمة ولا في تحقق الملزوم فدعوى امتناع استلزام احد المتنافيين
للآخر نظر ثم لا يخفى انا لو سلمنا استلزام هذا الكلام للكذب في الغد فليس من قبيل الاسباب والعلل بل
من قبيل المعلولات المستلزمة للعلل ومن المعلوم ان معلول القبيح وان كان مستلزما له لا يجب ان يكون
قبيحا اتفاقا واما كونه من قبيل المعلول فلان العلم والخبر وان كان متقدما على المعلوم والمخبر عنه
تابع له حاك عنه على ما تقرر في موضعه ولهذا لا يقول المعتزلة بقبح اخباره تعالى عن قبائح
افعال العباد وكونهم في المستقبل وان كان قبل وقوع ذلك القبيح ويمكن للفطن اللبيب
ان يتفطن بما ذكرنا في تقرير الشرح بعض ما في تقرير الشارحين ايضا   ويلزم ان لا يعينه
قوله لاكذبن غدا على هذا التقدير قبيح لكذبه وحسن لاستلزامه ترك الكذب غدا وهو حسن
والمفضي الى الحسن حسن وان رجوعا فقد اعتبروا الصدق والكذب بالقياس الى
الغد فما لو الكذب فيه لكان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه صدق قوله لاكذبن غدا ولو
صدق فيه كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه كذب ما قاله امس هذا ايضا جيد لكن المذكور في
الكتاب اوفق للمتن كما ذكره الشارح اقول فيه بحث لان الكلام قابل للصدق والكذب في غير
ملزوم لشيء منهما فليس على تقدير كذبه ملزوما لترك الكذب نعم كذبه ملزوم لترك الكذب ثم ترك
الكذب في الغد يتصور على وجهين احدهما ترك الكذب بايقاع فرد من الصدق وثانيهما ترك
الكذب بانتفاء الكلام صرفا والوجه الثاني مباح والاول راجح وكذب الكلام الامسي
لا يستلزم الا القدر المشترك بين الامرين والمشترك بين الراجح والمباح لا يكون
راجحا بل مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون راجحا ولا مباحا كان كذا او المحرمات

ملزوم للامور المباحة ولا شبهة فيه ولا يخفى ما في توجيه الشارحين على المتن مع
مغايرة توجيه الشرح لتوجيه الشارحين وكونه اوفق للمتن محل تامل اما اخلال الاول فلان الضمير
المجرور في قوله لانه يجتمع فيه صفتا الحسن يحتمل ان يرجع الى الآخر الذي هو الكلام الغدي
ويحتمل ان يرجع الى الكلام الامسي وكونه الارجح لقرب المرجع فرجع له توجيه الشارحين وانا رده بينا صدق الكلام الامسي
دون الغدي اعني معلوم التحقق فالترديد في الغد بين الكذب وتركه او الصدق وتركه
لا بين الصدق والكذب في كلام المصنف صريح في الترديد بين الكذب والصدق واما ثانيا
فلان كلمة في عنده قوله لا يجتمع النقيضان في صدق من قال الخ كما يمكن ان يكون داخلا على
الموضوع بان يكون الصدق بمعنى الفاعل المضاف اليه ومن قال من باب اضافة الكلام الى
المتكلم كذلك يمكن ان يكون داخلا على الظرف الزماني او على الصورة التي يتحقق فيها اجتماع
النقيضين على حذف المضاف وترجيح احد التوجيهين على الآخر غير معلوم فليتامل قيل
لا يرد هذا الدليل على القول بشرعيته او اضافيته اما الاول فلان عند التعارض بين
الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان الحقيقة مجرد اعتبار الشرع
وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف
فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين ويمكن ان يجاب عنه في الدليل ايضا
بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة بل انما يتصف بالقبح
بالعرض اي باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد حقيقة لان الاتصاف
بالعرض ليس اتصافا حقيقيا كاتصاف جالس السفينة بالحركة على ما تقرر في موضعه انتهى
اقول فيه نظر اما اولا فلانه قد سبق ان الفرق بين مذهب الجبائية وغيره انه لا يعتبر
الجهة داخلة وغيره يعتبره كذلك الا ان يقال كان ما سبق تجويز الكون مذهب الجبائي وغيره

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

[illegible]

متميزا بالفرق المذكور وهذا التجويز لكون مذهب الجبائية لا على ما سبق نسبته اليه بل على ما سبق نسبته الى غيره ولا منافاة بين التجويزين لكن لا يخفى ان اعتبار الجهة داخلة تكلف بعيد بل لا يمكن جعلها جزءاً للموصوف بالحسن على ما سبق الاشارة اليه والصواب ان يقال لا يلزم اجتماع المتضادين لان الجهتين اللتين هما علتا الحسن والقبح متغايران على الفعل ولا يجتمعان فلا يلزم اجتماع الضدين فانه يصدق مطلقا انه يحسن بل انه يتحقق جهة مخصوصة وكذا الكذب ليس بقبيح كليا بل عند اتصافه بجهة حالة له عارضة غير لازمة وعند ذلك يظهر اختلال الدليل وايضا انما يتم الدليل على الافضاء الى القبح عند القائل بوجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن الضد فانما يتم القول بكون الاتصاف فيما نحن فيه بالوصف على القول بهذين الاصلين المذكورين.

ومنها ان الاتصاف بالوصف على ما ذكره يرجع الى عدم الاتصاف بالحقيقة واطلاق الاسم عليه مجاز وهو انما يتأتى على القول المذكور فلا يكون حاسما للجواب الحاسم ما ذكرنا سابقا ومما ذكرنا يمكن استنباط حال منع كون المنفي الحسن حسنا فليتأمل وايضا اذا لم يصدق اه نقرير لقول المص ولم يكن ذاتيا فقد بطل وبيانه انيا على ان الحسن سلب معطوفا على استلزام نقيضه اراد المستدل نفي كون الحسن ذاتيا في الواقع على ما هو وظيفة العلم اثبت كونهما وجوديين والا فيمكن الزامه قيام الوصف بالوصف من غير حاجة اليه كذا قيل اقول يمكن اثبات كونهما وجوديين بالطريق الثاني مع حذف بعض المقدمات بان يقال لو لم يكن الحسن وجوديا بالمعنى المراد لكان نقيضه وجوديا بهذا المعنى لاستحالة ارتفاع النقيضين فلم يصدق على المعدوم فكان الحسن صادقا عليه لا سيما له الارتفاع ايضا فلم يكن ذاتيا فلا حاجة الى اثبات كون النقيض

الحسن سلبيا ثم يرد على الدليل وجوه منها انه لو تم لدل على عدم اتصاف عرض من الاعراض بصفة من الصفات فيلزم عدم اتصاف الافعال بالحسن والقبح عقليا كان او شرعيا لكن بدون ما ذكره بقوله وايضا وذلك لانه لو اتصف عرض بصفة فنقول تلك الصفة زائدة على ذاته والا لزم من تعقله تعقلها وهي وجودية لان نقيضها سلب تلك الصفة اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم هذا السلب وانه بط بالبديهة واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان ومنها نقض دليل كون الحسن وجوديا بانه جار في جميع المفهومات العدمية الوجودية كالعمى وذلك ظاهر وهذان الوجهان مستفادان من النقض الذي ذكره المص بالممكن ومنها ما اشار اليه المحقق الشريف حيث قال وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك وهو ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق انتهى وما قيل من انه اشار بقوله وان اشتهيت ان تعرف حقيقة الحال الى ان في جواب المص لا يعرف حقيقة الحال فستعرف ما فيه ان شاء الله تعالى ويمكن ان يقال عند ارادة المعنى الثاني انه على تقدير كون الحسن وجوديا بهذا المعنى لا يستلزم محلا موجودا في الخارج على ما هو الظاهر من الموجود وان اريد الموجود المطلق فلم وبطلانه ثم ولا يلزم من عدم صدقه على المعدوم صدق الحسن عليه لعدم استلزام السلب شيئا من الموجبات وايضا كون احدهما وجوديا والآخر عدميا لجواز كون كل منهما عدميا وعدم جواز ورود السلب على السلب ولو سلم ففي النقيضية

السلب الذي ... منه السلب وادا ... ان المراد ... وان ... المعدوم ... المعدوم ... اه ... ان كان ... الاستلزام ... منه مدظله

دون المزوزث الا انه تركها لعدم مطابقتها للواقع لا لاعتراف الخصم ببطلانها في الواقع
اذ لو كان كذلك لزم الاقتصار على منع بطلان قيام الوصف بالوصف تامل ومنها ما اشار
اليه شارح الشرح ومحصله الجزائه ان اريد بالذاتي الوجودي على ما نسبوه بقوله الا
معدوم موهوم فبطلان التالي وهو قوله لكن الحسن وصف ذاتي ممنوع بل هو
اول المسئلة وان اريد ما يكون مقتضى الذات ولا يكون وصفا اضافيا فلانم ان ليس
للمعدوم صفة ذاتية بهذا المعنى وتحقيقه ان الكلام على ما تقرر ان معنى قيام
العرض بالجوهر انه في تحيزه تابع للجوهر لا ان له اختصاصا به بحيث يصير نعتا له و
الجوهر منعوتا به على ما هو رأي الفلاسفة ليكون مثل السرعة والبطوء قائمين بالحركة
بل كلاهما قائم بالجسم وتقريره ان كل جوهر فهو متحيز ولا وجود للجواهر المجردة ليكون لها
اعراض قائمة بها مع عدم التحيز لكن لا يخفى ان ما سبق من ان الفعل يوصف بالحسن
فيلزم قيامه به انما يصح على رأي الفلاسفة دون المتكلمين فيتوجه قطعا منع الملازمة
ببطلان اللازم كذا في شرح الشرح لا يقال من الزام القيام من الوصف بالحسن ليس
القيام عبارة عن الاختصاص الناعت بل على ان اشتقاق النعت لا يقتضي قيام المبدأ
به على ما سبق لانا نقول توجيه ان القيام فيه ليس بمعنى التبعية في التحيز والا لزم تعميم
الكلام فيه نقاية في التحيز تعالى عن ذلك وقد كان العمدة في المقصود المسئلة هو هذا على ما عرفت
سابقا وايضا يلزم تبعية اكثر المبادي الاعتبارية التي يشتق منها الصفات للاعراض او
الاعتبارية للامور المجردة عن الحيز لهذه الامور في الحيز هف بل المراد به الاختصاص الناعت
وليس المراد بالاختصاص مجرد تعلق لاحدهما بالآخر وكيف ما كان يكون سببا للنعت والا لزم
اللغو في المسئلة السابقة لانه ح في قوة القول بان الاختصاص الناعت لا تصور ... الاختصاص

ببطلانها

الناعت بل المراد تعلق خاص به يصير بوجه مخصوص مميز به عليه لكونه ناعتا تارة وتعبير بالاختصاص
اخرى على ما هو جوابه فتامل بل قد يكون ثبوتا كالامتناع بين النقيضين انما يرد على الثبوت
وهو انما ثبوت الشي في نفسه او ثبوته لغيره فعلى تقدير وروده على الثاني لا يلزم ان
يكون المثبت الى الصفات الذي نفي ثبوته للغير امرا موجودا بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم من
وجوده له فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه نحو الممتنع معدوم فلا يلزم من
ثبوته للغير وجوده في نفسه ومثل بالامتناع اذ المقصود سلب ثبوت الامتناع للغير
فانه ثابت للممتنع فيقصد سلبه الثبوت بالقياس الى غيره وليس ثبوته في نفسه ليقصد
سلبه والمراد من قوله لا ما ليس امتناعا لا سلب الامتناع في نفسه وان كان ظاهره سلب
حمل الامتناع على الشي ولو ذهبت تحمل الثبوت للغير مخصوصا بما ليس بطريق الحمل وجعلت
مقابلا للحمل لا ثبوت الشي في نفسه منعك قوله فان المعدوم قد يثبت للمعدوم ويحمل عليه
كذا ذكره المحقق الشريف ومراده من قوله بل اللازم ثبوته للغير وهو اعم من وجوده له
ان الثبوت الرابطي قد يكون بطريق ثبوت الصفات العينية لمحالها وهو المراد من وجوده
له وقد يكون من باب ثبوت الصفات الاعتبارية لموصوفاتها وليس المراد ان الثبوت
الرابطي عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات اعم فان عموم الثبوت الرابطي لا يختص
بمذهب المعتزلة وما قيل من ان الثبوت اعم من الوجود عند المعتزلة سواء كان في نفسه
او لغيره فانما ... ان الامتناع نفي لثبوت الامتناع في نفسه مستدرك فقوله وعلى تقدير
وروده على الثاني لا يلزم ان يكون المثبت الى الذي نفي ثبوته للغير امرا وجوديا على
ما في نفسه اذ على التقدير الاول وهو وروده على الثبوت في نفسه لا يلزم ذلك ايضا اولى
وان ظهر انه لا توجيه التخصيص بالثبوت للغير بان ذكر الثبوت للغير لان الامتناع لا ثبوت له في

وقوله فعلى
لغيره الثبوت الا معنى

نفسه لانه ممتنع الوجود في الخارج فيكون منفيا عندهم ليس بثابت ويحمل قول الشارح لا امتناع الا او ثبوتا
على سلب وجود الامتناع لينفيه في المقام فيكون المعنى ان الامتناع السلب فيه وارد على الثبوت
الذي يتصور له ودعوى الثبوت للنفي لا على الوجود فلا يلزم كون ما ورد عليه النفي وجوديا
ففيه نظر اما اولا فلان اثبات ان النفي في الامتناع لم يرد على الثبوت في نفسه غير
لازم بل يجوز في مقام السند على سبيل التمثيل فيمكن الاكتفاء بالتجويز غاية ما في الباب ان
الاستناد يورد السلب على الثبوت الرابط استنادا بالاخص ولم يعهد من المحصلين الحكم
بالسند اي الاستناد بالاخص ووجوب كونه مساويا او اعم واما ثانيا فلان دلالة كلامه على ان
السلب على تقدير وروده على الثبوت في نفسه يستلزم ان يكون المنزاع وجوديا ودلالة
مفهومية ضعيفة وعلى تقدير اعتبارها يمكن تصحيحه على مذهب المستدل فيكون المعنى انه على تقدير
وروده على الثبوت لا يلزم على شيء من المذاهب حتى مذهب المستدل ايضا فالمفهوم في
صحيح كالمنطوق وبهذا يخرج جواب آخر عن السند اي اثبات ان النفي وارد على الثبوت
الرابط وذلك بان يقال فائدة صحة السند على مذهب المستدل ايضا ولو لم يثبت لم يصح السند الا على
مذهب المانع وهذه فائدة جليلة مع ان بطلان مذهب المانع صار من قبيل الاصول
الموضوعة مسلما بين العلماء فلم يكن لترتيب المقدمة الدليل به وجه بل كان ينبغي ان يعتقده المعترض
ولا يصيره بالمستدل اذ على هذا كان الدليل تاما باعتقاد المعترض وان لم يكن تاما باعتقاد المعتزلة
وما ذكره من وجه الاظهرية فيه نظر لانه انما يتم في التمثيل لا في اصل السند فان اصل السند غير مختص
بما لا يكون له ثبوت في نفسه والكلام في اصل السند والا فالتمثيل في غاية السهولة لانه يجب ان
يكون مطابقا للممثل فنقول لم لا يجوز السند بالثبوت الرابط فيحتاج التمثيل بحصر ثبوته في الرابط وبيان
مؤنة بيان انحصار ثبوته فيه على انه لو تم لكان عذرا في قبل السيد قدس سره ايضا اذ ليس في كلام السيد

الا التخصيص

الا التخصيص بالثبوت الرابط وليس فيه ان تخصيصه به لماذا ولعله هو توجيه وان ابهم كلام المصنف
فانما يعتبر لو لم يكن للتقييد فائدة اخرى سوى انتفاء الحكم عن غير محل التقييد وههنا فائدة اخرى بحسب
تحقق المقدم ومطابقته للواقع في المتصلة واظهار صورة متحققة في الواقع لم يكن السلب فيه.
وارد على الوجود والقول بان مراده توجيه كلام السيد ايضا باباه استيناف الكلام
بقوله اقول واعادة المقدمات التي ذكرها السيد في توجيه كلام الشارح ثم اقول وورود السلب على
المنقسم الى الموجود والمعدوم غير نافع وورود على الوجود غير مضر اما الاول فلان المحمول لو كان
منقسما الى الموجود والمعدوم لكان بعض افراده موجودا اذ كان عرضيا بالفعل الذي
هو عرض واما الثاني فلان ورود السلب على الوجود لا يقتضي الا تصور الوجود واضافته الى
ما اضيف اليه السلب واما كون ذلك الشيء موجودا فلا لان مراده من الاحسن هو كونه
ليس بحسن على القضية السالبة وفي البين ان موجبة قد يصدق ايضا فلو كان المسلوب في السالبة
هو وصف الحسن كان الموجب في موجبة ايضا هو وصف الحسن لانا نقول مع بعد هذا التوهم في
نفسه وبعد ارادة القضية من الاحسن لا معنى لترديد المجيب السلب بين وروده على الوجود
والثبوت المنقسم اليهما ونقيم البرهان كان ينبغي ان يجزم بان المسلوب في القضية التي
محمولها الحسن هو الثبوت الرابط على ما تقرر في موضعه وليس الوجود في نفسه في هذه القضية
التي قد يصدق موجبتها محمولا حتى يكون السلب سلبه نفيا او سلب ثبوته واما القضية التي محمولها
الوجود في نفسه وموضوعها حسن الفعل فهو ايضا لا يحتمل الانقسام بل المسلوب فيها الوجود في
نفسه او ثبوته لكن صدق موجبته اول البحث وظاهر ان تمثيلات المجيب بالامتناع واللامعلوم
لا يساعده ايضا ثم ان المتبادر من النقيض في عرفهم هو القضية او المفرد الذي يكون في قوة
القضية ولما كان زعم المجيب ان كون السلب واردا على وجود الشيء في نفسه يكون في قوة نقيضا لم

احتمل ايضا ادانه احتمل ارخاء للعنان ومماشاة مع المستدل فصار الحاصل ان في النقيض ثلث

احتمالات احتمال كونه واردا على ثبوت الشيء في نفسه واحتمال كونه واردا على ثبوته الشيء لغيره

مع قطع ذلك النظر عن قسميها ها الثابت في نفسه والى غيره فهذا ربما له تعلق بالوجود في

نفسه واحتمال كونه غير متعلق بالوجود في نفسه اصلا بل بالثبوت الرابطي محضا فهذه

احتمالات لا مزية عليها في النقيض بالمعنى المتبادر ولا اقل من ان المستدل له ان يقول لا اريد به

هذا المعنى ويفهم من كلامه قدس سره وجه آخر وهو ان يفهم من كلام الشيخ ما هو المشهور من ان

السلب انما يرد على الثبوت فينحصر من الشك على الوجه الاول من ذلك في دعوى حصر مورد

السلب في الثبوت مطلقا نظر اذ يلزم على هذا عدم الفرق بين محمول لها لمحمول ومحمول

المعدولة مع انه خلاف ما يجده الوجدان فينبغي ان يخصص بما ذكرنا من السلب يكون

في قوة التصديقية ووجه ارادته في المقام مبني على الوجهين اما تسميته نقيضا او امكان وعدم

ارادته من المستدل وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان مورد السلب كما كان ثبوتا او امتناعا له

الوجود والعدم كالمعلوم فقد يكون عدما كالاعمى مثلا فهو نوع له ايضا ثم قال واذا جاز كونه

ثبوتا او امتناعا او عدما ففي التقديرات لا يلزم من كونه سلبا وجود المنفي لكان او دخل

في مقصوده لما عرفت من ان الاعمى اما خارج عما نحن فيه او راجع الى ورود السلب على الثبوت

بوجهها ثبت وهو ان المص لم يستدل على ان الاحسن لما كان سلبا كيف يلزم منه كون الحسن

وجوديا فالمنع عليه صح بان الاول اعم من الثاني موجه ولا قصور فيه هذا ما وعدناك سابقا

واما انه فيما استدل عليه بامتناع ارتفاع النقيضين لم يحسن منه هذا المنع بدون ان يتعرض

لرفع دليل ارتفاع النقيضين كما صنعه المحقق الشريف على ما نقلناه سابقا ولعل الشيخ انما لم يتعرض

له تنبيها على كمال ظهور فساده بحيث يستغنى عن البيان فمن لزوم وجودية الحسن وسلبية

الاحسن منزلة ما لا دليل عليه لكنه لو وافق المص ولم يزد الدليل عليه على المتن لكان احسن

واوفق بدأبه وعادته في شرح المتن والانصاف ان الشارح مع سعيه في تحرير الدليل وتنقيح

الجواب خلط كثيرا فتبصر وتأمل اسـ الشارح انما فسره به لان المختار اكثر استعماله على انه

اسم فاعل وليس بصحيح ههنا وانما يصح اسم مفعول فنبه على ان هذا الاستعمال غير المشهور او ان

المختار قد يستعمل بمعنى المؤثر المرجح على مقابله وليس بمراد ههنا فيما هذا الكون قوله بل الفعل بغير

اختيار تتمة التفسير وتحرير الدليل ان الفعل اما ان يكون ضروريا لازما بالنظر الى ذات

الفاعل بلا توسط امر اولا وعلى الثاني اما ان يكون صدوره بمرجح ولو كان هو القصد والارادة

اولا ففي الاول ضروري بالضرورة والاتفاقي وعلى الثاني له اتفاقي انفاقا وضرورة

اذ المراد بالاتفاقي ما لا يصدر عن قصد وارادة وعلى كل من التقديرين لا يصف يتحقق الاختيار ولا يصح

ضرورة ووجوبا واما الثاني فنقول ان انتهى امره مع المرجح الى الضرورة فاضطراري والا

فيحتاج الى مرجح آخر وهكذا فيلزم التسلسل ومع ذلك ننتقل الكلام الى المرجحات الغير

المتناهية بحيث لا يشذ عنها مرجح آخر فنقول اما ان ينتهي امره مع هذه المرجحات الى الضرورة

او يحتاج الى مرجح آخر ففي الاول الاضطرار وعلى الثاني لزوم خروج هذا المرجح عن تلك

المرجحات مع دخوله فيها لفرضه بحيث لا يشذ عنها شيء ويرجع الكلام فيه في موضعين الاول

انه لو كان منتهيا فمنتهيا الى الضرورة كان يحتاج الى مرجح آخر لا يكون اضطرارا بل اختيارا

وهو حاصل الاعتراض الرابع وسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى الثاني انه لو كان بغير احتياج

الى مرجح آخر لان المرجح لو لم يكن معه الضرورة لم لا يجوز ان يتحقق به الفعل ولا يحتاج الى

مرجح آخر اذ على هذا لا يكون اتفاقيا لان الاتفاقي على ما عرفت ما لم يكن بمرجح اصلا لا ما لم يكن بمرجح

موجب ويكفي عدم الوجوب في الكون اتفاقيا لم يكن حاجة الى هذا التطويل بل يكفي ان يقال

كان اضطرارا بان المرجح لعله هو الاختيار والوجوب بالاختيار حر

وجها لزم الاضطرار وان كان اتفاقيا وقد يوجه بان مبناه على بطلان الاولوية على ما تقرر
في كتب الفلاسفة وفيه نظر لانه على هذا لم يكن حاجة الى هذا التطويل لان ما تقرر عندهم
يستلزم الاضطرار فلا حاجة الى حكاية الاتفاق اللهم الا على سبيل الاستظهار وايضا كان الاولى
ان يقول فان فتقر في المرجح لزم انتهائه الى الضرورة لبطلان الاولوية ولم يحتج الى التقسيم مع ان
ما يدل على الملازمة ان في القسم الثاني هو الدال على حكم القسم مطلقا فيسقط التقسيم و
لا استظهار ايضا فيه حتى يكون فائدة في التطويل فان قلت المعنى انه لم يكن ضروريا بل جائز وقوعه
تارة وعدمه اخرى احتاج وقوعه الى مرجح آخر دفعا للترجيح بلا مرجح فالمراد بكون مبناه بطلان
الاولوية ان مبناه مبنى بطلان الاولوية قلت فيه بحث اذ وقوعه لا يستلزم الترجيح بلا مرجح
لانه راجح بالمرجح المفروض وانما يستلزم فرض وقوعه تارة وعدمه اخرى فيصير المعنى ان جواز
تخلف الفعل عن المرجح ملزوم لاحتياج وقوعه الذي يقارنه عدم وقوعه في وقت آخر
الى مرجح واما احتياج اصل الفعل الى مرجح آخر فليس بلازم فاما ان يراد من احتياج الفعل
الى المرجح في قوله لاحتاج الى مرجح احتياج هذا الوقوع المفروض عدم وقوعه تارة مع عدمه اخرى
واما ان يحمل على الوقوع مطلقا ويقيد بفرض الوقوع تارة وعدمه اخرى واحتياج الوقوع
الى مرجح آخر ولزوم التسلسل وبطلانه في الكلام ولما بطل التسلسل لزم بطلان الجواز وثبت
الوجوب فالجواز باطل فيجب الوجوب فيحتاج في تحصيل الوجوب الى مرجح آخر او يقال
لما كان الوقوع تارة مع العدم اخرى محتاجا الى مرجح كان جميع الوقوعات كذلك لعدم الفرق
فيحتاج مطلق الوقوع الى المرجح ولا يخفى ما في الاول من البعد عن العبارة اذ مدار التسلسل
على اصل الوقوع وما في الثاني من الاستدراك اذ بعد اخذ فرض الوقوع تارة والعدم اخرى
والزام الاحتياج الى المرجح والتسلسل لا حاجة الى الزام التسلسل في اصل الوقوع ثانيا ثم لا يخفى انه دليل

بطلان

بطلان الاولوية غير مرضي للمتخاصمين اعني الاشاعرة والمعتزلة فلا وجه لبناء الدليل في هذا المقام
عليه والذي صرح به المحقق الشريف في شرح المواقف هو ان كون الفعل اتفاقيا لازم في
كل مرتبة لم يكن صدور الفعل واجبا وهذا ما عرفت من العباد اذا انتفى الذي لا يوصف بحسن
ولا قبح هو ما لا مرجح فيه اصلا لانهم فسروه بما لا يصدر عن قصد وارادة وهو المفهوم من جانب
في هذا الموضع حيث قال عند قول الشارح وهو ينافي الاختيار صادر بقصد وجهته
ذكر في شرح الشرح ان كون الفعل بلا قصد وارادة انما يلزم من انتفاء المرجح مطلقا لا من انتفاء
المرجح الموجب فالحكم بكون الراجح الغير الواجب اتفاقيا غير موصوف بحسن ولا قبح في حيز
المنع حتى يقوم عليه الدليل الاعتراض عليه من وجوه فيمكن تقرير الدليل بان القدرة
والارادة لا يصدر من العبد لا بالاختيار ولا بالايجاب بعد تحققهما لا يتمكن العبد من الترك والفعل
لا يستحق فعلا صادرا بالاختيار صادرا عن الغير وعند صدوره لا يتمكن الفاعل من الترك المعتدة
الا واجاعته واما الثانية فمبنية على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة بالاذن في الموجب
والمختار على ما تقرر واما الثالثة فعند المعتزلة ضرورة وهو كما ترى ذكر من الاعتراضات
الاربعة اذ مبناها على نفي الاختيار ولم يوخذ في هذا التقرير لكن هذا التقرير انما يجري في افعال
العباد فاثباته في حقه تعالى بالتمسك بعدم القائل بالفصل على ما هو المتعارف عندهم قول
المشهور بين المسلمين ان الله هو خالق القوى والقدرة ويمكن تاويله بان المراد بالقدرة
هو القوة التي يقوى بها على الفعل فيطلقونها على القوى تغليبا واما القدرة بمعنى صحة الترك والفعل
فهو من لوازم النفوس البشرية وفيه انه للمستدل في ان يقول اردت بالقدرة هذا الذي هو الارادة
واما صحة الفعل والترك فكونه مخلوقا للغير لا يتعلق ههنا واما الارادة فلم اقف لغير الاشاعرة
على تصريح بكونه صادرا عن غير المرء بل ظاهر علماء العدل والتوحيد كونه من المرء نعم لا يصدر

وقف کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

باراکوه

هو بالارادة اقوى ولا ينفع ذلك في مطلوبه فلان امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
عند لو تخلفنا انه غير مرضي للمتنازعين فلا يصح بناء الكلام عليه بل الصواب ان يقرر
عند المعتزلة ان العبد الذي تم ارادته غير متمكن من الترك بان يترك هو من قبل نفسه بشرط
الارادة التامة بل هو ضروري وبعد التبادر ايضا نعم يمكن ان يترك الفعل برادع موجه من قبل
مدبر الكل وصاحب سلطان بقية الوجه لكن المشهور من قاعدة الاستطاعة عند المعتزلة
ينافيه ايضا فاما ان لا يتصور الترك مطلقا او يتصور لا من قبل نفسه كل ذلك بشرط الارادة التامة
قال ولو قررتم هكذا لو صدر فعل منه تعالى او من العبد بالارادة فالارادة ليست بالارادة
والا لزم التسلسل وبعدها لا يمكن الترك لانها جزء اخير للعلة التامة يمتنع تخلف المعلول عنها فهو
اختيار منسوب بايجاب على ما قيل فلا يتصف الفعل بالحسن والقبح العقلي كان جاريا في
فعله تعالى ولم يرد عليه شيء من الاعتراضات اقول يتوجه عليه ان امتناع تخلف المعلول
غير مسلم عندهم ثم الاعتراض الثالث متوجه وتقريره ان الحسن والقبح الشرعيين لا يتحققان
الا في الاختيار المحض اما على سبيل الوجوب العقلي كما هو التحقيق او على سبيل العادة ومن
جهة الدليل السمعي كما هو الملائم لاصل الاشاعرة والموجب بالمعنى بل يكفي الاختيار في الجملة فيشترك
فليتأمل وقد يجاب عن الاول بان الضروري ان قدرة العبد باقية القدرة الغير
المؤثرة وجودها كعدمها واجيب بانه يرجع الى دعوى الضرورية في ان لنا قدرة مؤثرة
وهو المتنازع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة لا يسمع في مقام الاستدلال واقول له ان يقول ليس
النزاع منحصرا في دعوى البداهة وقد وقع ذلك كثيرا كدعوى المحققين الضرورة في تحقق الاشياء
في مقابلة السوفسطائية وكدعوى المعتزلة البداهة في امتناع الترجيح بلا مرجح مع نزاع الاشاعرة
وفي شرح التشرع ان المعلوم بالضرورة هو ان للعبد قدرة في فعل الصعود دون السقوط واما

ان قدرته

ان قدرته مؤثرة فيه لكونه اختياريا فلا اقول هذا الكلام يصلح لاثبات كل من شقي الاضطرار
والاتفاق لان المجيب منع كونه اختياريا والمحقق على تقدير عدم الاختيار كما يمكن ان يكون هو
الاضطرار يمكن ان يكون هو الاتفاق لكن المعترض لما ادعى الفرق بين الضرورة والاختيار
فالمناسب لكلامه ان يختار شق الاضطرار ويمنع الفرق بينه وبين الاضطرار والى هذا نظر المحقق
الشريف حيث قال وذلك لا ينافي كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافيه تأثير
القدرة وتحقيق المقام ان الدليل يتعين في شق الاتفاق ان لا يتحقق هو مرجح يتوقف
عليه الفعل واما ان لا يتحقق شيء غير مؤثر فلانه غير مرجح فعلى تقدير تحقق القدرة الغير المؤثرة
كما يمكن ان يكون اضطراريا بتحقق مرجح غير القدرة كذلك يمكن ان يكون اتفاقيا بعدم
توسط شيء آخر بين الفعل وبين الفاعل والمعترض ينبغي ان يدعي الفرق بين الاضطراري وبين
الاختياري حتى يتم مطلوبه والا فيمكن ان يحقق الفرق بين الاختياري والاضطراري
لا يعارض الدليل لجواز ان يكون اتفاقيا اختياريا لا اضطراريا ومقتضى الدليل احدهما
ايا ما كان لا احدهما بخصوصه ولعله انما اقتصر على احدهما اكتفاء وجواب المجيب تم
بعدم المنافاة بين الاختيار وبين احدهما وان نافى الآخر لكن الواقع انه لا ينافي
شيئا منهما وعبارته ايضا يصلح لهما معا فكلام شارح الشرح اشمل واتم وينبغي ان يعلم
ان بين الاتفاقي والاضطراري عموما من وجه لان ما يضطر الفاعل اليه بدون توسط
ارادة وقصد اتفاقي اضطراري كما علم من التفسير المنقول للاتفاقي وما لا يضطر اليه
لا يتوسط بينه وبين الفعل قصد وارادة اتفاقي غير اضطراري وما يتوسط بينه وبينه ارادة
وقصد ولا يتمكن الفاعل من الترك اضطراري غير اتفاقي وعن الثاني بان الارادة
تعلق ارادته قديم او يعلل بمرجح فاعلية الباري هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك

الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان
وحاصله تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فلا يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح
القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا يحتاج الى مرجح آخر وهذا اذا كان عدم التقسيم في
المرجح نفسه واما اذا كان في الفعل مع المرجح على ما هو الظاهر في عبارة الشرح فتوجيهه انا
نختار ان الفعل مع المرجح لازم ولا يلزم من كون الفعل اضطراريا عند كونه بالمرجح الحادث
الذي لا اختيار للفاعل فيه ولا استقلال به كونه اضطراريا عند كونه بالمرجح القديم الذي لا تنفر
الى علته جهلا لاستقلال الفاعل به كذا في شرح الشرح اقول فيه نظر اما اولا فلان التزام
احتياج مرجح ممكن قايم بالغير الى علة جهلا خلاف البديهة ولهذا ذهب المتاخرون من الاشاعرة
الى ان صفات الواجب تعالى مستندة الى ذاته تعالى بالايجاب واما ثانيا فلما اشار اليه المحقق الشريف
حيث قال المراد بالتعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد ايضا وان اراد
التعلق المعنوي فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل
ان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى
تعلق آخر حادث لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب
عليه حدوثه كما صرح فيما تقدم قيل وايضا لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق لان يحدث الحادث
في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على
التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان فلم يكن كافيا في الاقتضاء اقول الصواب ان يقال
ان كان كافيا في الوجود المقيد بالزمان يلزم وجوده للحادث في الزمان المعين في الازل وان لم يكن
كافيا فيه ولم يتصور حضوره في الزمان المعين في الازل وان لم يكن كافيا فيه ولم يتصور حضوره
في الزمان المعين في الازل لاحتياج الى مرجح حادث هو حضور ذلك الزمان وما يتوقف عليه حضوره

واما ماذكره

واما ما ذكره من الوجهين فانما يصح لو كان الوجه الثاني لازما مع لزوم المحذور وان قيل والظاهر انه
ليس كذلك اذ على تقدير تحقق الحادث في الازل مع الايزال لم يلزم عدم كفاية التعلق وفيه
لم يتعرض له المحقق الشريف لان استلزام كفاية التعلق في الحدوث لتعلقه لتحققه في الازل
كان مبنيا على تصريح الشارح بتوقف الحدوث على تعلق حادث فلا يكون كلاما على حدة وان كان
مبنيا على امتناع تخلف المعلول عن العلة فهو غير مسلم عند الشارح والمتكلم فلا وجه لزيف رد
المصنف به فليتامل واما ثالثا فلان الترديد لو كان في الفعل مع المرجح فمن اين يلزم كون العبد غير
مستقل به بل ربما كان مستقلا به ولم يبين في الدليل ذلك ولا يتم من بيانه لانه غير بين
بنفسه ولم يتعرض له ببيانه واما رابعا فلان العقل يحكم بالفرق بين المرجح الذي يصدر عن الغير
يجب معه الفعل وبين المرجح الذي لا يصدر عن غيره اصلا بل يوجد بنفسه ويجب معه الفعل ولم يخل
الواسطة الصادرة عن الغير بالاستقلال ولم يخل الواسطة المستقلة التي لا يحتاج الى شيء
بالاستقلال وكيف يسمى الواسطة التي لا يحتاج الى شيء اصلا بما يستقل الفاعل به ولم يؤثر فيه
ولم يتوقف هو عليه ثم الشارح لم يبن الكلام على الاستقلال وعدمه الا في الجواب عن الثالث
والرابع ولو كان بناء الكلام في الجواب عن الثاني عليه لكان ذكره فيه وحواله الثالث
والرابع عليه اليق والاصوب ان يقال انما اراد الشارح عدم التقسيم في المرجح ومراده انه اما
ان يستند الى ذات الفاعل او مرجح آخر فان استند الى مرجح آخر عاد البحث في ذلك المرجح
وان انتهى الى ما يستند الى الذات فاما بالوجوب او لا فعلى الاول الاضطرار وعلى الثاني
الاتفاق والمستند الى الاضطرار والاتفاق اضطراري او اتفاقي وحاصل دفع النقض ان
المرجح الذي في الواجب قديم فلا يمكن نقل الكلام اليه انه مستند الى الذات ضرورة او اتفاقا
او بمرجحات متسلسلة ولو قيل انه خلاف البديهة اذ العقل يحكم بالبديهة بان كل ممكن سيما قايم بالغير

عليه المعاد

محتاج اليه مرجح كان دعوى البديهة في بطلان ما ذهب اليه جمهور المتكلمين ولا يضر منع عرض المع
عن الدليل الذي استضعفه به لانه من جملتهم ولا ينافيه منه دعوى هذه البديهة ولعل شارح الشرح
الى هذا يقول له لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان واما الترديد في الفعل بانه يستتبع الى
المرجح فهو وان كان واردا لكنه دليل آخر والمقصود دفع النقض لهذا الدليل نعم يرد ما ذكره المحقق
الشريف لانه الزام على الشيخ بما سلمه في بحث اسم الفاعل المشتق لمن قام المبدأ بغيره ويرد ايضا
ان كون المستند الى الضروري ضروريا وللاتفاقي اتفاقيا ممنوع على الثاني الاول فلانه انما يلزم لو كان
الاستناد الى الضروري على سبيل الضرورة ولم يتبين واما الثاني فلما اشير اليه من ان الاتفاقي ما لم يصدر عن
قصد وكون مبدأ الفعل اتفاقيا بهذا المعنى لا يستلزم كون الفعل اتفاقيا كذلك الا ان يقال كما يحكم العقل
بعدم اتصاف الاتفاقي بالحسن والقبح كذلك يحكم بعدم اتصاف ما يتوقف عليه بهما ويرد على الثالث
ان وجوب الاختيار كاف عندنا في الحسن والقبح الشرعي وان لم يكن له مدخل في الفعل اصلا لكون
الفعل اضطراريا لما ذكرناه لا ينافي وجوب الاختيار والقدرة بل تأثيرهما وعندكم لولا استقلال العبد
بايجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلا ولو ثبت ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبح
عقلا كذا ذكره المحقق الشريف وفيه بحث القدرة التي لا تؤثر كعدمها ويجاب بالمنع واقول الظ
من كلام الشيخ ان الفارق هو استقلال العبد وعدمه حيث لم يتعرض لغيره وتوجه عليه انه لم يتعرض في
الاستدلال لاستقلال وعدمه بل اللازم اما الاضطرار او الاتفاق واما عدم الاستقلال فلا وتقريره قدس سره
ناظر الى اختيار الاضطرار ولهذا قيد الاستقلال بالقدرة والاختيار فحاصله ان تأثير القدرة
والاختيار شرط للحسن والقبح العقليين عندكم وقد ثبت الاضطرار وهو ينافي تأثير القدرة والاختيار
فانتفى شرط الحسن والقبح وعندنا الشرط وجوب الاختيار والاضطرار الثابت لا ينافيه فلا ينتفي شرط
الحسن والقبح ويمكن اختيار الاتفاق وتقريره ان الشرط وجوب القدرة وهو لا ينافي الاتفاق و

عندكم

وعندكم الشرط تأثير القدرة وينافيه الاتفاق واحتمال الشرح للتوجيهين سواء ويمكن الى
انه اذا كان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار من الله ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والا
لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقليا وفي قوله يجب الفعل عنده تنبيه على ان الاولوية
غير كافية كذا ذكره قدس سره اقول لا يخفى ان كون الاختيار من الله غير لازم من الدليل المذكور فان
الدليل المذكور انما يدل على ما عرفت على الاضطرار او الاتفاق اذ لو فرض ان الارادة صادرة عن العبد بارادة
ووجب به الفعل لم يكن في الدليل ما يبطله نعم هو دليل آخر تم بدون المقدمات المأخوذة
في الاصل وتقريره ان الفعل ان لم يكن باختيار لم يوصف بحسن ولا قبح اتفاقا وان كان باختيار فاستند
الاختيار الى العبد والا تسلسل فلم يكن العبد مستقلا به والحال ان الاستقلال شرط الحسن والقبح
عندكم ولو فرض ان عموم التقسيم في المرجح لا لنفس الفعل فمع انه مما لم يذهب اليه قدس سره في
توجيه الشرح لما اختاره انه مستند الى العبد ايجابا فلا يلزم كونه غير مستقل ولا يجدي القول بان
الاستقلال معناه الاستقلال بالقدرة والاختيار على ما يومي اليه كلامه قدس سره في تقرير الجواب عن
الثالث لان اشتراط الاستقلال بهذا المعنى غير مسلم عند المعتزلة وبهذا ينهدم الجواب عن الثالث
ايضا على تقريره قدس سره على ان الكلام في وجوب استناده الى الله تعالى على ما صرح به الشيخ لا في عدم
الاختيار وبهذا ظهر فساد ما قيل لما استحال التسلسل فلا بد ان ينتهي الى امر يجب به الفعل ويصدر من
الله تعالى او من العبد بلا اختيار على انا نقول الوجدان يحكم بان تعلق الارادة بشيء ليس باختيار
واذا كان صدور الفعل بدون ذلك الامر محالا وبعده كان واجبا وكان ذلك الامر وجوده
ليس باختيار العبد فلا تحسين ولا تقبيح من العقل انتهى ثم قوله قدس سره فيه تنبيه على ان الاولوية
غير كافية لم يرد به ان الشيخ بنى الكلام على بطلان الاولوية على ما يقوله الفلاسفة لما عرفت مرارا
بل المراد ان الفعل ينتهي الى ما يجب به والاالزم الاتفاق كما سبق نقله عنه قدس سره وبهذا لم يرد لا يد منها في

تنقيح المبحث الاول ان التقرير المستفاد من مواقف الشارح على ما شرحه قدس سره هكذا العبد ان لم يتمكن
من الترك فمجبور وان تمكن ولم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا صادرا بلا سبب فلا يكون اختياريا
لانه لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا
نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل اقول يجوز ان ينتهي الى العبد تصدر
منه على سبيل الوجوب او على سبيل الاتفاق فتأمل ثم قال ويجب الفعل بشرط هذا المرجح
الذي يتوقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر اذ لو لم ينضم اليه وصدر عنه
تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام الى الآخر
فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اي على تقدير امتناع الترك وجواز الترك
الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد اقول فيه نظر لان الاتفاقي على ما ظهر من كلامه
ما لا سبب له والاختياري لا يجب ان لا يكون له سبب موجب لا عند الاشاعرة وهو ظاهر ولا عند
المعتزلة اذ بعضهم ذهب الى الاولوية فلو قيل ان الداعي مرجح غير موجب لم يلزم الاتفاق
ولا عدم الاختيار ثم يجب ان يعلم ان المستند الى الاتفاقي على سبيل الاضطرار او الى الاضطراري
كذلك اتفاقي او اضطراري لا يتصف بالحسن او القبح وهو غير مسلم الا ان يقال انه مسلم
عند المعتزلة ثم اجاب عن الاعتراض الثاني وهو النقض بافعاله تعالى بوجهين الاول ان
المقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة
الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي
ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا لداع جائز
ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا اقول لا يخفى ان المفهوم منه ان الاتفاقي ما لا مرجح
لاختياره وارادته لا ما لا مرجح اصلا لفعله وظهر منه ان الكلام في شق الاتفاق ايضا الزامي

فعلى هذا

فعلى هذا كان يكفي في تقرير الدليل ان يقال ان لم يتمكن من الترك فاضطراري وان تمكن فاتفاقي
وعلى كل من الشقين لا يكون اختياريا فلا حاجة الى هذه الترديدات بخلاف ما لو كان
الاتفاقي بمعنى ما لا قصد فيه اذ على هذا يبتنى الكلام على شق الاتفاق على حدة لكونه اتفاقيا
ولا شك ايضا فيما لم يكن هناك تمكن انه يكون اضطراريا ويبقى الكلام فيما اذا كان هناك
مرجح وبتحقيق تمكن ايضا فيكون بعض الترديدات لا طائل تحته الثاني من كلامه قدس سره ان كون
ما لا مرجح فيه اتفاقيا غير اختياري مبني على ما يقوله المعتزلة من ان الفعل بدون الداعي الذي هو
تصور الغاية غير مقصود وانت خبير بانه لا يلزم منه ان المرجح لو لم يجب بالنظر اليه الفعل كان
اتفاقيا فان ما لزم من القول بالداعي هو وجوب المرجح للقصد والارادة واما ايجاب
القصد والارادة للفعل فلا نعم يمكن ان يقال انه مقدمة حقة اذ لا يمكن تخلف الفعل عن تمام الارادة
الثالثة يكون الكلام في الدليل على ان الكلام على ما ذكره قدس سره في مرجح الارادة لا في مرجح
الفعل ولا نم ان المرجح الذي هو الداعي يجب ان يكون موجبا عندهم كما اشرنا اليه وتحقيق
مذهبهم ان المعتزلة قالوا بوجوب الغرض في الفعل الاختياري وان الحكيم يمتنع منه ما فيه
غرضه وهذان الاصلان لا يستلزمان وجوب الارادة بالنسبة الى الداعي مع انه لازم بالنسبة
الى الحكيم تعالى واما بالنسبة الى العبد فلا لعدم منع السفه منه ثم المنقول عن بعض المعتزلة كابي
الحسين البصري واتباعه ان الداعي الموجب لازم للفعل فهذا الدليل على تقدير تسليمه انما يتم عليهم لا على
جميع المعتزلة الثاني انه على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس في الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى
لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح
آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك
الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله

لزم النسخ غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد وان ما قررناه اشار المص بقوله فرجح فاعليته
تعالى فيهم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص
فان قلت مع ذلك المرجح القديم اوجب الفعل انتفى الاختيار والاجاز ان يصدر منه الفعل
تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما تر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور
لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره
فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا اقول فيه نظر اما اولا فلان وجوب انتهاء المرجحات
الى غير العبد ثم لم لا يجوز ان ينتهي اليه بطريق الايجاب كما في غير حرة لا يقال لا يمكن استناد المرجح
الحادث الى العبد بطريق الايجاب لان اثر الموجب يجب ان لا يتأخر عنه لانا نقول تأخر
الفعل عن العبد مسلم واما تأخره عما ينتهي الى العبد من سلسلة المرجحات منتهية الى العبد بكون
المرجح الاخير مستندا اليه ايجابا وكون العلل التامة غير مرتبة ترتبا زمانيا غير مسلم عند جميع
المتكلمين بل عند الحكماء ايضا فان قلت انتهائه الى العبد كاف في المطلوب لان المرجح الاخير
يكون هو العبد وهو صادر عن الله تعالى قلت قد صرح في جواب الايراد الرابع بان المدعي كون
الداعي المرجح من الله تعالى لا كون المرجح مطلقا ولو كان نفس العبد من الله تعالى وايضا
المقصود كون صدور مرجح الفعل عن فاعله موجبا للشيء ولم يلزم فتأمل وثانيا ان القول بان
كون العبد صادرا منه تعالى مناف لاستقلاله الذي هو الشرط في التكليف العقلي في الواقع
او عند المعتزلة ظاهر البطلان وايضا فلا يكر حد لكون العبد معلولا له تعالى فلو كان هذا منافيا
للاستقلال في فعله لم يكن حاجة الى هذا التطويل بل كان عدم الاستقلال ظاهرا على جميع التقوف
وعلى اتات التقديرات واما ثالثا فلما عرفت في الجواب الاول ان الظاهر من كلامه ان الترديد
في مرجح الارادة فتفسير مرجح الفاعلية بالارادة غير صحيح نعم هذا يصح لو كان الترديد في مرجح نفس

وهو المرجح الاخير من العبد ثم فيجوز لانهائية سلسلة المرجحات ضه

الفعل

الفعل وعلى هذا يكون الفعل الصادر بلا مرجح اتفاقيا اتفاقا فلا يصح انه الزام للمعتزلة وعندنا
ان الفعل الاختياري يكون بلا مرجح واما ثانيا فلان التصريح بان علة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث والقول بان ارادته القديمة مستندة الى ذاته ايجابا متناقضان بل
الصواب ان يترك وهو ارادته التي لا يستند الى شيء اصلا وليس القول بان علة الاحتياج الى
المؤثر هو الحدوث مخصوصا بالاختيار والا لم يكن محلا للنزاع حتى يحتاج الى قوله عندنا
اذ لم يقل احد بان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر المختار ولو فرض فانما ناسب الاصول
المتكلمين لا الحكماء مع ان الامر بالعكس وايضا لم يقل احد بان الحادث محتاج الى المؤثر
المختار بل النزاع في انه هل يمكن استناد الممكن القديم الى المختار اولا لان الحادث
هل يجب استناده الى المختار ام لا اذ لا مانع من استناد الحادث الى الموجب الحادث لانه ثبت
انه قد تقرر عند الفلاسفة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد اذ لو وجد بدون الوجوب فاما بالتساوي
او بالرجحان والاول ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وفي الثاني جواز وقوع المرجوح
وفيه جواز ترجيح المرجوح وجواز الترجيح فالرجحان وجوب وعلى هذا يلزم الاضطرار
في الفعل في الواجب والعبد واشكل امر الحسن والقبح العقليين على ما يقوله المعتزلة
وامر الثواب والعقاب ايضا والاشاعرة زعموا ان الجبر لا ينافي الثواب والعقاب اذ لا قبح في
ايصال الثواب والعقاب الى المجبور لانتفاء القبح العقلي عندهم عن الاشياء والمعتزلة ان منعوا
قبح خصوص ايصال الثواب والعقاب الى المضطر على هذا النحو كما هو راي الفلاسفة حيث زعموا
ان الثواب والعقاب من لوازم الفعل القبيح والحسن لا ينفك عنه وهو حسن ايضا ولا يحكم العقل
بقبحه لان الفعل يستند بالحقيقة عندهم الى المعدات التي هي مستندة الى حركة المادة
العنصرية في الاستعدادات المستندة الى الحركة الى نهاية تلك المادة ولولا هذا الاستناد الى

المهية لقبح التكليف والتعذيب بازائه ولكن الاشاعرة والمعتزلة لم يقولوا بامتناع تخلف
المعلول عن العلة فان الاشكال على هذا الوجه ساقط عنهم بالكلية وعلى هذا الوجه يمكن تعلق
المدح والذم بالافعال الاختيارية التي من قبيل الاضطراريات وما قيل في توجيه التحسين
والتقبيح العقليين ان المعنى المتنازع فيه هو المدح والذم وشيء منهما لا يختص بالفعل المختار
ولهذا حكموا بان المدح اعم من الحمد واذا صح تعلق المدح بما ليس اختياريا اصلا كالنار مثلا
في اصدار طبخ الاغذية والاشربة الصالحة فبالاولى ان يصح تعلق المدحين كان فعله اختياريا
مشوبا بالايجاب ففيه انه على هذا يلزم ان يتصف افعال النائم والساهي بلا لايم بالحسن
والقبح العقليين ولم يقل به احد والتحقيق ان المدح والذم ههنا كما علم عبارة عن الترغيب
والتحضيض في اللوم والتوبيخ لا المدح الذي يعم الافعال الاختيارية الصادرة عن المصادر الغير
الشاعرة وكذا القول بانه يمكن توجيه امر الثواب والعقاب على مذاق الفلاسفة من
بحثه وجه وهم ممن لم يتحاشوا عن القول بانه تعالى مختار في فعله لكن فيه شوب من الايجاب
بوجه آخر وهو انه اذا كان العبد لم يكن له اختيار تام في هذا الفعل فلم لا يقبح فيه فيقال لم
مثل ذلك يتوجه عليه انه اما ان يمنع قبح ايصال الثواب والعقاب له ولم يكن له اختيار
تام فهو الجواب الذي سبق وليس توجيها آخر او يسلم فلا يتم التوجيه لان عدم اتصاف
فعل الله تعالى بالقبح مسلم عند الفلاسفة ايضا ويمكن ان يوجه بان عدم اتصاف الفعل بالقبح
يتصور على وجهين احدهما انه فعل اختياري يمكن وصفه بالحسن والقبح باعتبار صدوره وهو الفعل
الاختياري لكن خصوص الفعل لم يكن قبيحا بل حسنا كما في الافعال الاختيارية للعبد في بادي الراي
وعند المعتزلة والثاني انه فعل اضطراري خارج عن مقسم الفعل الحسن والقبيح فمنع في الجواب
قبح ايصال الثواب والعقاب الى المضطر واسنده بسند من الاول بانه من قبيل الاول والثاني انه

و قيل

انه من قبيل الثاني لكن لا يخفى ان الفلاسفة لا يقولون بذلك وهو ان فعله تعالى مما لا يتصور فيه
الحسن والقبح بل كله حسن مع انه لو فعل بعض الافعال لكان قبيحا والحاصل انهم قالوا
بالحسن والقبح في افعال العباد وفعله تعالى عقلا على ما اشار اليه بعض المحققين وهو لا يرتاب
بتقضيه القول بامتناع الترجيح بلا مرجح كما هو راي الفلاسفة فلا تصغ الى قول من قال
انهم لم يقولوا بالحسن والقبح عقلا موافقا للمعتزلة بل وافقوا الاشاعرة الا ان لشان حسن
الاخلاق وقبحها عقليا بالمعنى المتنازع فيه وهو الظاهر من كلام المحقق الشريف في حاشية
المطالع ويرشد اليه ما وقع في الشرع من تحريم بعض الاخلاق ووصفها كالحسد مثلا وذلك
لا ينافي كونها بالكمال والنقص ولعل وجهه انه ما من خلق من الاخلاق الا وهو بحيث
يمكن تخلف الاثر عنه ودفعه كما هو مقتضاه بالتدبيرات النفسانية واستعمال الحيل
الباطنية وانما يبلغ مرتبة لا يتخلف عنه على تقدير التسليم بترك التدبير اختيارا او بعجز
النفس عن وساوسه وخطراته بل يمكن ازالة الغدر الفطري منه بذلك بحيث كما يشهد به
الوجدان وما دونه محقق الفن في كتب الاخلاق فباعتبار مدخلية الاختيار في حصوله
او بقائه يوصف بالحسن والقبح المتنازع فيه ويوصف بالكمال والنقص باعتبار
مبدائه الغير الاختياري لا بالمعنى المتنازع فيه فليتأمل لانه اذا كان الحسن والقبح
بوجوه واعتبارات مختلفة اندفع الدليل الاول قال المحقق الشريف في حاشيته الخاتمة
اندفاع الاول في غاية الظهور واما الثاني ففيه بحث لان المتصف بالحسن والقبح ان كان
ذات الفعل فلا يجوز اتصافه بهما معا في حالة واحدة وان كان المتصف به الفعل مع
جهة اخرى فيختلف المحل فيعقل بجريانه في الصفة اللازمة لانه ما خوذ امع احدهما
غيره مع الاخرى فلا يكون الدليل الثاني واردا على القايل بالصفة اللازمة اقول يمكن ان يقال

قال في بيان تعلق بحيث بشرح المطالع كمال
النفس العاقلة كما يشرف به باكتساب الاخلاق
والاعمال النسبية والاجتناب عما هو مذموم منهما
الرضية والافعال التي المراد بالذم
شرعا او عقلا والحاصل ان المعنى الشرعي
هو المعنى المشهور ومشترك بين الاعمال والاخلاق
والعقل هو ما بين الاعمال والاخلاق
وهو المفهوم من المحاكمات ايضا
منه دام ظله

ربع

وقف كتابخانه آستان قدس رضوى (ع)
اهدائى بنام شادروان حسين كمى اسنوانى

الوجوه والاعتبارات المقابلة للصفة اللازمة ما يمكن مفارقتها عن ذات الفعل فالتوفيق
بين المذهبين على هذا ان الصفة اللازمة التي هي منشاء الحسن مثلا يجب ان لا يفارق الفعل
فكذا الحسن في اي آن فرض فيها اجتمعا آنا واما الجهة الغير اللازمة كما هو مذهب
الجبائي ره فيمكن مفارقته فعند فرض قبحه يمكن ان يفارق الجهة التي هي منشاء الحسن غاية الحسن فيفارقه
الامر انهما يجتمعان وجودا لا زمانا والمحال هو الثاني لا الاول فمراده انه يجوز الاجتماع
حينئذ الاجتماع اللازم على القول بالجهات والاعتبارات فاداة التوقيف لعله اشارة
الى نوع الاجتماع اللازم ~~على القول بالجهات والاعتبارات فاداة التوقيف لعله اشارة~~
على ما هو مذهب الجبائي الذي قد تقرر عند الباحثين عن المسئلة انه هو اللازم فصار الحاصل
ان الاجتماع اللازم جائز والذي لا يجوز غير لازم ثم قال وكذا اندفاع الثالث على نظر
لانه قد يتبع كونه وجوديا بان نقيضه لا حسن وهو صادق على المعدوم وهو جار في
الحسن الذاتي وغيره وكذا اندفاع الرابع لان الاضطراري لا يكون اختياريا فلا يتصف
بالحسن والقبح العقليين لانهما من اقسام الافعال الاختيارية وكذا الاتفاقي لا يكون
اختياريا لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب من الامر والنهي حاصل
في الفعل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية لم يكن تعلق
الطلب بالفعل لذات الطلب بالفعل ~~لذات الطلب~~ لتوقف الطلب ح على امر
زائد على الطلب هو منشاء الحسن او القبح او على امر زائد عليه هو الحسن او القبح الحاصل
من غيره اقول الشارح قده بقوله الى الامر الذي هو غير الطلب يمكن ان يتم بحيث
يشمل نفس الحسن والقبح ولا يحتاج الى التعميم بحيث يتناول نفس الفعل فعلى هذا يراد
بالحسن والقبح المعنى المتنازع بين الفريقين وتعليل العام بالخاص شائع كما لا يخفى

لهذا

لهذا الترتب بالقصور وقتل زيد بحز رقبته وايذائه بشتمه واما ارادة الاتصاف بالحسن مع
الحسن او وصف الفعل وتعليل النتيجة وادراكه بالجملة فبعيد وانما حمله على هذا ما كان في
التوجيه الاول من البعد لفظا ومعنى اما الاول فلان ظاهر قوله حاصل في الفعل لا يلائم
واما الثاني فلان تعلق الطلب على هذا ذات الفعل المطلق مما لا يقبل التغير وعرضه من
التعميم يتناول الدليل للمذهب القائل باستناد الحسن والقبح الى الافعال انفسها لا الى
صفاتها وعوارضها ثم ان كان المراد بتعلق الطلب لذاته ان وجوده في الخارج يستلزم
تعلقه بالمطلق لا يمكن وجوده فيه الا متعلقا بالمطلق وذلك ضروري يحكم به العقل فذلك
مسلم لكن لزوم انتفائه من المقدم ممنوع لجواز افتقار وجوده في الخارج الى امر آخر هو الصفة
الحقيقية او الاعتبارية وان اريد انه يستلزم تعلقه بالمطلق ويكفي في ذلك مجرد ذات
الطلب والمطلق لا يتوقف على امر آخر فذلك ممنوع بل هو اول المسئلة كذا استفيد من كلامه
قدس سره وهذا احسن ما قيل من ان المراد في الملازمة عدم التوقف على امر خارج عن الطرفين
الطرف في النسبة اذا كانت الصفة من الصفات الاضافية والا فتوقف الاضافة
على المضاف اليه الذي هو الفعل لا يمكن انكاره فلا يقدح في كون التعلق ذاتيا للطلب وعلى
ما قررنا صح الملازمة لكن يرد على الاول ان منافاة ما ذكر في نفي التالي لم تم وعلى
الثاني نفي التالي مم والحاصل ان على الاول تقول المنع على اللازم واللازم غير ممنوع وعلى
الثاني ان نفي ما ادعيت نفيه مم انتهى وذلك لما تقرر عندهم ان ايراد مثل هذا الترديد على
التالي الذي في ضمن الشرطية اصوب لان التالي ونفيه متساويان في احتمال الامرين
فكان نفي التالي يحتمل للامرين المذكورين لكن التالي يحتمل احدهما واضح المنع بل
للاحتمال الآخر ويحكم بل الاصوب الجزم باتحاد المراد في التالي ونفيه وحمل كل من الاحتمالين

في احدهما ملزوم ما له في الآخر كما يفهم مما سلفنا ثم لا يخفى ان الدليل منقوض بجميع الصفات
الاضافية التي يحتاج الى العلل ضرورة لجريان الدليل فيه بعينه وجها وجها اذ نقول
لو كان صافية محتاجة الى علل تلك الصفات لم يكن ذاتيا لها مع ان تلك الصفة
صفة ذات اضافية يستلزم مضافا اليه والجواب بان اللازم عدم توقفها على امر خارج
عن الطرفين وما يتوقف عليه الطرفان مشترك هذا اولى في النقض بطلب السيد الفعل
من العبد معللا بغرض من الاغراض اذ يلزم ان يكون تعلق ذلك الطلب بفعله ذاتيا غير متوقف
على المصلحة ومعلوم انه ليس كذلك اذ الاشاعرة لا يقولوا انما ينفي توقف الطلب على شيء
خارج توقفا عقليا واما التوقف العادي كما في طلب السيد من العبد فلا ينفيه ومعلوم ان
الاشاعرة لا يقولون بتوقف افعال العباد على تصور ما يصلح ان يكون غرضا لهم توقفا
عقليا بل توقفا عاديا قال لس سره لا يقال حسن الفعل وقبحه وما يستندان اليه امور
حادثة فلا يتوقف عليها الطلب وتعلقه القديمان لانا نقول الطلب عند المعتزلة حادث فلا
اقول ~~توقف الطلب على الحسن او القبح عند المعتزلة حادث~~ قبل اقول توقف الطلب
على الحسن او القبح عند المعتزلة ليس باعتبار الوجود الخارجي للحسن والقبح الحادثين
اذ وجودهما في الخارج بعد وجود فعل المكلف ووجود الفعل يكون بعد الطلب بل باعتبار
التصور والثبوت في العلم مثلا تعلق طلبه تعالى بفعل العبد الصلوة موقوف عندهم
على ان يكون الصلوة في نفسها متصفة بالحسن في علم الله تعالى واتصافها به ليس حادثا اقول
هذا الجواب هو الحاسم وقد اشار اليه لس سره حيث قال على انه متوقف على العلم بها لا على
وجودها لكن الجواب الاول غير حاسم لمادة الشبهة وان كان دافعا لما اسنده اليه المعترض
حيث جعل المانع منه قدم الاحكام ولعله يكون الجواب الاول غير دافع للشبهة

الا بقوم

الاعتبار لما الخاص المذكور عقيبه بالجواب الثاني وهذا الاسلوب في غاية الحسن فالحكم بالحجج
على خلاف المعقول اه اراد بالحكم مثل الايجاب والتحريم فيكون فعلا اقول هذا الزامي
على المعتزلة اذ الاشاعرة يزعمون ان الايجاب والتحريم من الافعال ولزوم كونه صفة ضرورية
يترتب ان الحكم على خلاف المعقول قبيح من باب قبح الصفات عند الاشاعرة غير ساقط
لا ينفي الاختيار كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن اليه لا ينفيه ايضا
والحاصل ان الامتناع بالغير كالوجوب بالغير لا ينافي الاختيار وهذا الكلام تماما على
وجه المعتزلة لم يتوجه عليه لان افعال الله تعالى لم يعلل بالاغراض فكيف يكون امتناعه
من المرجوح لغرض التنزه عن القبيح كذا في شرح الشرح قبل غرضه ان هذا امتناع بالغير
وهو لا ينافي الاختيار وهذا مشترك بين المعتزلة والاشاعرة ممن نفي الغرض عن افعاله
تعالى وليس المقصود ان الامتناع من القبيح لغرض التنزه حتى يكون بناء على انه من جانب المعتزلة
بل امتناع بالغير غيري وهو لا ينافي الاختيار اقول الغرض على قسمين الاول ان يكون
شيئا مترتبا على الفعل او الترك يكون هو مقصودا بالذات الثاني ان يكون نفس
الفعل مقصودا بالنفس وكذلك الترك لحسن الفعل او قبحه والفاعل ايضا على قسمين الاول
ان يكون موجبا غير عالم ولا حكيم ويكون مقتضى ذاته على سبيل الايجاب ايجاد الخير او الحسن
الثاني ان يكون مختارا عالما حكيما والقسم الثاني من الفاعل انما يفعل الفعل او يترك
لاحد القسمين من الغرض على تقدير قبح الفعل وحسنه اتفاقا من المعتزلة والاشاعرة
نعم لما لم يكن الحسن والقبح ذاتيا عند الاشاعرة لم يكن معللا بالغرض فالجواب المبني
على تعليل الفعل والترك بالحسن والقبح مبني على مذهب المعتزلة لكونه غرضا في الحقيقة
منفيا عند الاشاعرة على ان الامتناع بالغير في فعله تعالى وان لم يكن باعتبار الغرض

من قبيل الكلام النفسي فلا يكون الا كان التوهم ص

مبني عند الاشاعرة على ان الاقتناع بالغير في فعله مطلقا وكذا كونه غير مناف للاختيار
ايضا مبني عندهم على ما يشهد به النظر في كتبهم لايق قد عرفت بكون الفاعل المختار
فاعلا للغرض على تقدير الحسن والقبح العقليين وانه اتفاقي بينهم قلت لا منافاة
بين منافاة الاختيار للفعل لغرض وكون المختار فاعلا لغرض على تقدير الحسن والقبح
العقليين اذ لعل الحسن والقبح العقلي محال مستلزم لكون المختار غير مختار فتامل
ومما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو قيل وقوع العذاب وان لم يكن
من لوازمه لكن عدم الامن من وقوعه لازم لضرورة جواز العقاب لكن عدم
الامن منتف لورود الآية بعدم وقوعه فكذا ملزومه فيتم الدليل على تقدير جواز
العفو ورد بانا لا نم ان عدم الامن من وقوعه من لوازم الوجوب مطلقا بل
بضميمة عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر وقد يق بجعل اللازم جواز العقاب
فيتم الدليل من غير حاجة الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه وان
كانت الملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع اذ الآية يدل على نفي وقوع العذاب لا على
نفي جوازه ودفع بان معنى الآية ان ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل
البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما
كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤيده ما ذكره
صاحب الكشاف من ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث
اليهم رسولا وقد اول الآية بان المعنى وما كنا معذبين حتى نبعث بينهم بعض التنبيه وخصوص
الرسالة ليس بمراد بل هو من اطلاق الجزئي على الكلي وبان المعنى حتى نبعث رسولا
باطنا هو العقل وبان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرايع التي لا سبيل اليها الا التوقيف قبل

لاخفاء

لاخفاء ان كل ذلك خلاف الظ اقول لا اقول الاخفاء انه لو قال السيد لعبده ان اعاقبك في
فعل وترك حتى اخبرك او انبهك عليهما يتبادر منه الا ما لم يعلم العبد جهته من موافقة المصلحة
والمفسدة والحسن والقبح فلا مخالفة للظاهر على تقدير حمل الآية على ان المراد به ما لا يستقل
العقل بمعرفة حسنه وقبحه على انه يمكن ان يق لا محذور في ارتكاب خلاف الظ مع معارضة
القاطع وقد اقمنا الدلايل القاطعة على تحقق الحسن والقبح على ما سيجيء وقيل المراد
بالعذاب المذكور في الآية العذاب الدنيوي بدلالة السياق والوجوب هو الذي يترتب
عليه العذاب الاخروي فانى يجتمعان وقد دفع بان الآية لما دلت على انه لا يليق
بحكمته ورحمته ايصال العذاب الاولى على ترك الايمان والشكر قبل تنبيههم بارسال
الرسول فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاخروي على تركهما قبل ذلك اولى واجيب
بان المعاجلة بالعذاب الدنيوي كالرجفة والصيحة انما يكون باشتداد الذنوب وافظعها
على ما علم من عادة الله تعالى وهو اللايق بالحكمة في معاملة من هو في دار التكليف والابتلاء
لانهما يقتضيان الامهال والتاجيل كما هو الظاهر فالاولوية ممنوعة بل معلوم عدمها
وما قيل من انه يمكن ان يق على الدليل انك قد عرفت ان القبح بمعنى ما يستحق فاعله
الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ المتبادر من العذاب ما يتالم به المعذب والذم قد يكون
بالقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه الالم ففيه بحث لان الذم الماخوذ في
تعريف القبح بمعنى اللوم والتوبيخ اللفظي لا مجرد ما يكون بالقلب والتوبيخ اللفظي لا ينفك
عن الالم ثم لزوم العذاب من الحسن والقبح العقليين مبني على انهم جعلوا العقاب في
الآجل في تعريف القبح فهذا الدليل يبطل المعنى الخاص بالعبد الذي هو من فروع المسئلة
لا المعنى المشترك بينه وبين الواجب تعالى الذي هو المتنازع فيه بين الفريقين صار فعلا

التكليف

لو دام على تعذيبها

لاوجه لهذا الجواب اصلا والصواب ان يقال في الجواب ان القول بعدم العفو من المعتزلة
انما هو في التكاليف الشرعية التي ورد الشرع بها لا في مطلق التكاليف العقلية ورد الشرع
بها او لم يرد ويؤيده انهم استدلوا على عموم العفو بامتناع الخلف في الوعيد لكونه
كذبا وظاهر انه انما يجري في التكاليف التي ورد الشرع بها لا في التكاليف العقلية مطلقا
وفيه تامل **قوله** من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما اقول يمكن ان يكون المقصود من قوله
من غير النظر الخ فرض عدم الامور المذكورة واستعمال مثل هذه العبارة في مثل هذا
المعنى غير عزيز في كلامهم وح يكون الضرورة بمعنى البداهة وقوله من غير نظر ابدا الى
فايدة جديدة وتاسيسا وقوله مع اختلاف الشرايع اشارة الى انكار الشرع
الخاص وغيره فيدل على عدم مدخلية الخاص من هذه الامور ولا يدل على عدم مدخلية
العام من هذه الامور وقوله وقال به من لا يتشرع يدل على عدم مدخلية العام لكنه
خاص بالشرع فيتوجه منع عدم مدخلية العام من غيره وهو الجواب الاول المذكور في
الشرح على ما قرره بعضهم فيصير حاصل الدليل انا نعلم بالضرورة تحقق الحسن والقبح
وان لم يتحقق الامور المذكورة فيرجع الى دعوى البداهة في اجتماع الحسن والقبح مع اعداها
وهو نفي المدخلية ونفي العلية ويحصل الفرق بين هذا الدليل والدليل الثاني
في انه في الاول بعد فرض التساوي يدعي الضرورة في تحقق الحسن والقبح وفي
الثاني يستدل عليه بالايثار والاختيار فتامل **قوله** فدل على انه ذاتي قيل فيه
بحث اذ لا يمكن جعل الذاتي مقابلا للشرع والا لكان ذكر العرف والعادة وغيرهما
مستدركا في الدليل بل يكفي التعرض للشرع بل لا بد ان يكون الذاتي بمعنى ما يكون مقتضى
الذات وح نقول تحقق العلم بالحسن والقبح من غير النظر الى الغير مطلقا واستفادته

منه

فان بعضهم استدل على عدم جواز العفو بالعقل القياس

منه انما يدل على ان الغير ليس واسطة في الاثبات ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت وهو
معنى الذاتية فان بنى الكلام على ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب
فلو كان ثبوته للفعل بسبب الغير كان الغير واسطة في الاثبات فيرد عليه ان ذلك
فيما لا يكون ضروريا والحكم ههنا ضروري على ما اعترف به والاولى ان يقرر الدليل بوجه
اخصر بترك غير الشرع حتى يكون استدلالا على ثبوت الحسن والقبح العقليين في الجملة واجيب
بان ذكر العرف والعادة والمصلحة والمفسدة لاثبات ان المحكوم به بالضرورة ليس الا
المعنى المتنازع فيه اذ ح يندفع توهم ان المحكوم به هو الحسن والقبح بمعنى موافقة المصلحة و
المفسدة واما التقرير الذي اختاره بحذف هذه القيود بحيث يدل على المذهب
بما جمع المعتزلة ففيه انه لا يتم لجواز ان يكون بمعنى موافقة المصلحة والمفسدة قول
لا يخفى انه لو كان الغرض ما ذكره لكفى ذكر الشرع والمصلحة والمفسدة ولغى ذكر غيرها
وبعضهم يدل على ذلك ما ذكره س سره حيث قال في الحاصل انا اذا نظرنا الى الصدق
النافع من حيث هو ونسبنا اليه الحسن وقطعنا النظر عن جميع ما عداه حكم العقل بانه
حسن حكما ضروريا وذكر ايضا ان معلوم بلا كسب في العلم الضروري حاصل من غير نظر
والتفات الى الشرع وغيره فيكون بديهيا او معلوم بالبديهة فيكون قوله من غير النظر
بمنزلة التفسير مبالغة وتاكيدا فان قلت غرض القايل توجيه اصل الدليل بحيث
يندفع عنه الايراد وان لم يكن موافقا لتقريره س سره قلت للعرض ان يقول غرض الايراد
على الدليل بتقرير ذكره س سره واشتهر بينهم ولا يتعلق غرض له بعدم امكان توجيهه بوجه
لا يتوجه عليه شيء واما ما ذكره من توقف تمامية الدليل على اخذ المصلحة والمفسدة ثم اذ
مراد المستدل بالحسن الذي ادعاه هو المعنى المتنازع فيه ثم ان التقرير الذي اخترناه

لا يرد عليه شيء كما لا يخفى على المتأمل فتأمل قوله بل باحد ما ذكر من الشرع والعرف توضيحه ان الحكم
بحسن الصدق من الكل بناء على تضمنه المصلحة العامة كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم على ما قاله
الفلاسفة في الفرق بين المشهورات والاوليات فان قولهم العدل حسن وقول القائل الواحد
نصف الاثنين انه اذا جرد النظر عن جميع الامور الخارجة من المصلحة والمفسدة والعرف و
العادة يحكم العقل بالقضية الثانية دون الاولى كذا قيل اقول لا ضرورة في حمل الاحد
على خصوص المصلحة العامة بل المقصود ان العقل انما يحكم بالحسن والقبح بملاحظة احد امور
سواء كان شرعا او عرفا او عادة او غير ذلك قوله او يمنع الضرورة في الاسلوبين
تنبيها على ان هذا التوجيه مما لم يقل به احد في توجيه المتن بل من خصائصه كذا قيل وفيه ضعف
على توجيه آخر ان شاء الله تعالى قوله بل باحد ما ذكر من التفسيرات في شرح الشرح معناه لا نسلم ان
حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران بمعنى استحقاق الثناء و
الذم في حكم الشارع او بمعنى صفة الكمال وعدمه ضروري بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته
والاحد معين لكن ابهمه لكونه كافيا في المقصود اعني عدم ثبوت المتنازع فيه الذي هو الاخير
بالتعيين ولا دلالة في هذا على انه باي معنى يوجد لا يثبت المتنازع فيه حتى يتوهم منه ان محل النزاع
غير التفسيرات الثلث وكان في قوله او يمنع بلفظ الفعل ايماء الى ان هذا ليس تفسير الكلام في
المتن بل منعا آخر انتهى ولعل قراءة قول الشارح او يمنع على صيغة المتكلم مع الغير ويمكن ان يقرأ
مصدرا وعطفا عليه الباء الجارة قيل في ما ذكره شارح الشرح تكلف بل كلام الشارح
على ان شيئا من التفسيرات الثلث ليس محل النزاع لكن يمكن تأييده بانه لا يمكن الزام ضرورة الحكم
بالحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين مع قطع النظر عن الشرع على ما لا يخفى فالضرورة لا بد من حمل
احد ما ذكره على خصوص الاول اللهم الا ان يقال تسليم دعوى الضرورة فيهما على سبيل التنزل و

الاستظهار

والاستظهار وفيه نظر لان المعنى الاول عبارة عن المصلحة والمفسدة وقد جزم في الدليل انه يعلم الحسن
بالضرورة من غير النظر الى المصلحة والمفسدة فكيف يتم مسلم انه يعلم بالضرورة الحسن والقبح من
غير النظر الى المصلحة والمفسدة لكنه بمعنى المصلحة والمفسدة اقول فيه بحث اما اولا فلان عدم صحة
الزام الضرورة في الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين مع قطع النظر عن الشرع لما كان نظره
جاريا في المعنى الاول ايضا وقع على ما يعلم من النظر المذكور لم يحسن جعله مؤيدا واما ثانيا
فلان التنزل والاستظهار مما لا يتأتى ههنا فان خلاصة الدليل ان الحسن والقبح مع قطع
النظر عن الشرع مثلا بديهي فلا يمكن ان يكون واحدا من المعنيين اللذين اخذ الشرع مثلا
فلا يمكن ان يكون واحدا من المعنيين اللذين اخذ الشرع فيهما فتعين ان يكون معنى آخر
فالمستدل مدع لبطلان الضرورة في المعنيين فكيف يكون تسليم الضرورة فيهما على سبيل
التنزل وهو ظاهر واما ثالثا فلان الاستناد بهذه المعاني الثلثة لما كان باطلا اما المعنيان
الاخيران فلما ذكره في التأييد واما الاول فلما ذكره في النظر وحديث التسليم لو صح فلا يفيد
في المنع الثلثة فكما يمكن جعل السند واحدا مطلقا كذلك يمكن جعله واحدا معينا ولو لم يصح
المعين لم يصح المطلق ايضا فلا دلالة في هذا الكلام على ان محل النزاع ليس شيئا من المعاني
الثلثة واما رابعا فلانه يمكن ان يوجه كلام الشارح بانه ليس مقصوده منع كون الحسن والقبح معلوما
بالضرورة بالمعنى المتنازع فيه بل باحد التفسيرات بعد تسليم ان العقل الحكم بهما مع قطع النظر عن
الامور المذكورة بل مراده انه يمكن منع كون الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ضروريا
وانما الضروري احد المعاني الآخر ولئن سلمنا كون محل النزاع بديهيا فلا نسلم انه مع قطع النظر
عن الامور المذكورة بل بملاحظة احدها لا بعد في كون استحقاق المدح والذم مستتبعا عن المصلحة و
المفسدة وغيرها نعم هذا المنع الذي ذكره الشارح مقدم على المنع الاول ويمكن ان يكون النكتة في تغيير

الاسلوب بهذا فيصير الحاصل انه يمنع كون العلم بمحل النزاع مع قطع النظر عن الامور المذكورة بل
هو معلوم بالامور المذكورة او يمنع كون محل النزاع معلوما بالضرورة بل المعلوم غير محل
النزاع ولو بواسطة الامور المذكورة فان قلت منع كون المعلوم محل النزاع بديهة و
بواسطة الامور المذكورة مكابرة فيجب تسليم العلم به فيبقى منع كونه بديهة وهو حاصل المنع
الاول فاين الفرق قلت يمكن ان يكون المعنى انا نمنع الضرورة فيه والمراد بالضرورة
البداهة المطلقة الشاملة لجميع اقسامه وهو الذي اشار اليه قدس سره اولا على ما نقلنا بالضرورة
في المقالة الاخرى وهو لا ينافي كونه بتوسط شيء آخر فصار حاصل المنعين منع كون المعنى
المتنازع فيه معلوما ضرورة فاما ان يقع في السند انه معلوم بالاستدلال بما ذكر او انه
المعلوم بالضرورة معنى آخر وبينهما عموم من وجه لان كونه معلوما بالاستدلال لا يستلزم كون
المعنى الآخر ضروريا وبالعكس ولا يجري في اجتماعهما ويمكن حمل عبارة المص على كل من المعنيين
ويمكن ان يكون المراد بالضرورة الاولية على ما اشار اليه قدس سره ثانيا فعلى هذا يكون حاصل
المنعين ايضا منع الاولية في المعنى المتنازع فيه فاما ان يقع لا نم انه اولي بل لاحد الامور
المذكورة مدخل فيه او يق لا نم انه اولي بل الاولي هو المعنى الآخر والنسبة بين المعنيين
على ما سبق والمتعين حمل العبارة على احد المعنيين ولا خلل فيه وعلى التقديرين لا ترتيب
بينهما بحيث يسلم احدهما ويورد الآخر ولا يجب في الثاني تسليم كون النظر مقطوعا عن الامور
المذكورة والحاصل ان المنعين واحد والاختلاف في عبارة السند ويؤيد حمل الضرورة على
المعنى الثاني انه اضرب عن الضرورة في الوجه الاول الى كونه باحد الامور المذكورة و هو
اعم من الاستدلال بمقتضى ظاهر العبارة فلو كانت بالمعنى الاعم لكان ينبغي ان يدل على كون
الامور المذكورة دليلا ويمكن توجيه الشرح بان المقصود في المنع الاول منع كونه مع قطع النظر

عن الامور

عن الامور المذكورة اما بحمل الضرورة على هذا المعنى او تقديره في نظم الكلام واما حمل الضرورة
فمسلم واما ثانيا دعوى كون المعنى المتنازع فيه ضروريا بمدخلية احد الامور المذكورة سيما المصلحة
والمفسدة وفي الثاني منع الضرورة بالكلية فيه لا مع قطع النظر عن الامور المذكورة في
المعنى الآخر وعلى هذا يمكن تسليم الضرورة في الجملة التي منعناها في المنع الثاني واراد المنع
الاول وما ذكرناه اولا ابنى على هذا وههنا توجيه آخر وهو ان المراد من قطع النظر عن
الامور المذكورة هو قطع النظر عن مدخليتها وسببيتها اما ذهنا او خارجا فيمكن على هذا
ان يمنع اولا كون الحسن في الجملة معلوما مع قطع النظر عن الامور المذكورة ويسلم ثانيا
كونه معلوما مع قطع النظر عنها ويمنع كونه بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى موافقة المصلحة و
المفسدة ولا تناقض بين عدم سببية المصلحة والمفسدة ذهنا او خارجا للحسن والقبح وكون
الحسن والقبح بمعنى موافقتهما فان قلت لا فايدة في تقييد الصدق بالنافع والكذب بالضار
بل مطلق الاول حسن والثاني قبيح وايضا الايمان بحسن عند اكثر اهل الملل ومع ذلك ليس من
الافعال فلا يكون حسنه متفقا عليه ولو سلم فخارج عن محل النزاع فلا يجدي قلت تقييد الصدق
والكذب ليتاتى دعوى الضرورة واما الايمان فعبارة عن اتباع الطريق الحق والعمل
بمقتضاه فيكون من المتنازع فيه ومن قبيل الافعال ومتفقا عليه ايضا بين طوايف الامم
انما الخلاف في خصوص ما يعبر عنه بدين الاسلام والعمل بمقتضاه قوله مع قطع النظر عن كل متعدد
يصلح ان قيل الظاهر ان هذا الدليل بهذا التقرير من القايل بان ذات الفعل تقتضي صفة الحسن
والقبح ولقيل الحسن مستندا الى امر مغاير عن الذات سوآء كان صفة حقيقية لازمة او وجوها
واعتبارات يدل على ذلك عموم قوله مع قطع النظر عن كل متعدد يصلح مرجحا لشموله الصفات
اللازمة ايضا ولهذا قال في الجواب لان الكل واحد منها لوازم فاذا تقدير شاء وبها تقدير مستحيل

ولابد منه وانما يتحقق الضرورة
في الجملة ولو بملاحظة الامور المذكورة
صح

ليس هو

ويمكن تقدير تخصيص المقدر بالعوارض المفارقة لكون لمن قال باستناده الى الذات او
الصفة اللازمة ولا يخفى انه حينئذ يمكن فرض التساوي فيهما بان نفرض سلبها عنهما فيتوقف
منع المساواة وح كان الذي في مقابل الاضافة موافقا لما ذكر في صدر البحث وكان
معارضة لدليل المقر احتجاجا عليه في عد الجبائي انتهى فان قلت لعل سلب جميع العوارض
غير ممكن للزوم القدر المشترك وسلب البعض غير نافع قلت انما المحال سلب جميعها معا واما بدلا
فلا فنقول حاصل الدليل انا كلما فرضنا خلو الصدق عن عارض معين او وجدناه كذلك وعلم
جزما فيظهر منه انه ما يتوقف عليه حسنه هو القدر المشترك بين اللازم للصدق او ذاته لا خصوصيات
العوارض وكذلك جميع افراد اللوازم واصنافه وانواعه فيثبت انه مستند الى طبيعة اللازم
فالمراد بالاستواء في جميع المقاصد كون الصدق بالنسبة الى الكذب مساويا في عارض
ومقابله بان كانا معا خاليين عنهما فنفرض الصدق مثلا خاليا عن عارض معين ثم نفرض
الكذب معه خاليا عن عارض عارض وكذا كل عارض آخر نفرض خلو الصدق عنه ثم نفرض
خلو الكذب معه عن عارض عارض هذا ما يمكن ان يقال في توجيه المقام واقول فيه نظر اما اولا فلجواز
ان يكون عارضان لا يتبادلان بالنسبة الى الصدق والكذب بان يجب اتصاف كل منهما باحدهما
عند خلو الآخر عنه الآخر فلا يمكن ان يفرض خلو الكذب عن كل صفة صفة بدلا عند خلو
الصدق عن الصفة المعينة فان قلت فعلى تقدير ايثار الصدق عند اتصاف الكذب بالصفة
الاخرى يلزم المط ايضا لان الايثار الذي هو دليل الحسن حينئذ متحقق ح فيظهر انه اما مستند الى
ذات الصدق او صفته التي لم يكن الكذب المقابل له بالصفة المفروضة والحاصل انه مردد
بين ان يكون مستندا الى ذاته او احدى الصفتين اللتين في بها صفة حقيقية والاول هو قبيل
الوصف بحال المتعلق فيكون مستندا الى اللازم قلنا لو فرض فرض الاستواء بين الصدق

وجدناه مؤثرا وكذلك اذا فرضناه خاليا عن عارض معين آخر

والكذب عدم استناد الايثار الى صفة الكذب و الا لكان ذكر الكذب لغوا محضا وكون هذا
الفرض متحققا لا يمنعنا والمنفعة لزيد الفرض لا يتم وهو كذلك ها منا نافلان فرض التساوي
في لغو محض بل يكفي ان يتحقق فرض الصدق خاليا عن عوارضه على البدل فيثبت المط بايثار العقل
اياه في جميع الصور لا يقال انما فرضنا مساواة الكذب في الصدق ليصح الحكم بالايثار اذ قد يتخلف
الحسن والايثار عن الصدق بحسب معارضة الامور الخارجة كتضمن الكذب مصلحة لا يتضمنها
الصدق لانا نقول هذا اعتراف ببطلان الدعوى اذ الدعوى على ما قرره هذا القائل كونه
ذاتيا لا يتخلف فكيف يكون من خصوصيات الدليل عليه واما ثانيا فلان هذا الدليل انما يكون
حجة على الجبائي لو قال بوجوب كون الحسن والقبح بالجهات الجائزة الانفكاك فلو قال بجوازه
لم يرد وهو الظ من مذهبه اذ من المستبعد ارتكاب انه لا يمكن استناد الحسن والقبح الى
الذات واللازم نعم لا يجب ان يستند الى اللازم عنده واما ثالثا فلانهم ذهبوا الى
كون الصفة التي هي منشاء الحسن والقبح صفة حقيقية كما صرح به في شرح المواقف وح
الدليل بعد تمامه لا يدل على استناده الى الصفة الحقيقية بل الى اللازم اعم من ان يكون صفة
حقيقية او اعتبارية واضافية لزيد حمل قوله اذا استوى الصدق والكذب في على خلو
الصدق عن العوارض بعيد لا بعيد عن الصواب جدا انه المفهوم من كلام الامام في المحصل
انه دليل على القول باستناده الى الذات حيث قال في تقرير الدليل اذا استوى الصدق والكذب
في جميع الامور الا في كونه صدقا وكذبا فانا نعلم بالضرورة ان العاقل يختار الصدق ولولا ان
الصدق لكونه صدقا حسن لما كان كذلك والذي يدل عليه كلام الشريف في المواقف ان هذا الدليل
على المذهب المشترك بين المعتزلة قال ومما يبطلهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى
فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه من كونه في

عقله تمام عبارته كذلك ولو كان المقصود اثبات استناد الحسن الى الذات او اللازم وجوب
التوصل لغير الوصول وكذا لو يعني شارحه مجرد كون الحسن مركوزا في العقل بدون توصل
لاستناده الى الذات او اللازم يوجبه فعلا هذا الكون الذاتي في قوله ذاتيا ضروري بالمعنى
المقابل للشرعي والضروري بمعنى البداهة كما يشعر به قوله قدس سره فيما نقلنا عن شرح المواقف
فلولا ان حسنه مركوز في عقلاه وانما توصل لبداهته تسجيلا على الخصم في نفي شرعيته ولئن
كان المقصود قطع النظر عن الشرع ايضا بتقديره في نظم الكلام او اراد بالفطرة المعنى
الاولوية الاولية وزعم ان موافقة الغرض لا يعلم على اوليا وعلى هذا يلغو قوله مع قطع
النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا للصدق الا ان يخصص المقدر بالمصالح والاغراض فيكون
تكرارا للاستواء في المقاصد تأكيدا والصواب تقديره على ما يستفاد من كلام الامام قوله
آثر العقل الصدق قيل يرد عليه انه عند مساواة الصدق والكذب في المصلحة والمفسدة
لا نسلم انه يختار الصدق بل اختيار الصدق ثم الكذب في المصلحة والمفسدة لا نسلم انه يختار
الصدق بل اختيار الصدق بالنظر الى انه متضمن للمصلحة او يمنع كونه اختيار الصدق
على الكذب بالمعنى المتنازع فيه على ما مر في الدليل الاول اقول تقرير المنع الاول ظاهر لانه
منع لاختيار العقل الصدق فيما عند استوائهما في المصلحة والمفسدة عن الملازمة المذكورة
نظرا ما منعه الحقة ولا يخفى انه مكابرة واما المنع الثاني فحاصله ان ايثار العقل لا يدل على انه
حسن بالمعنى المتنازع فيه لانه ليس نفس المتنازع اذ لا يدعيه احد بل انما يدعي انه ملزوم للمتنازع
وانت بما قررنا سابقا في تحرير محل النزاع علمت ان النزاع انما هو في كون الفعل مستحقا
للذكر او الفعل وايثار العقل لو كان ناشيا من صرافته ومن تجرده عن بذور القوة الوهمية
وتسويلات شيطان الخيال وغير ذلك مما يخامر العقل ويشوب صفاءه كان دالا على محل النزاع

قطعا

قطعا وظاهر ان المستدل انما يدعي ان ايثار العقل المحض فيجب ان يمنع ايثار العقل ذلك لكونه ناشيا
عن العقل والالّا على المطلوب ولعله اراد ذلك بان حمل العقل على ما لم يعتبر فيه ما ذكرنا فمنع كونه ملزوما
للمطلوب وتوضيحه بما ذكرنا المنع كما ذكرنا قال الامام انما نرجح الصدق على الكذب في تلك الصورة
لما ان اهل العالم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق لما ان نظام اهل العالم لا يحصل الا
بذلك والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لا جرم نرجح الصدق عنده على الكذب
ومثله في المواقف وانت خبير بان الظاهر منه نفي دلالته على المعنى المتنازع فيه لا نفي دلالته
على كونه ذاتيا ويؤيده ايراده في المواقف ايضا ولعل مبناه على ما اشرنا اليه ولا يخفى ان حكم
جميع اهل العالم بذلك اي بحسنه وقبحه لتضمنه مصلحة النظام ومفسدته يلزم ان يكون خطأ لا من
جهة عقولهم دون حكم الاشاعرة بما حكموا انه ينبغي ان يبين وجه كون حكم عقولهم لا من جهة
العقل بل من جهة اخرى فان حكم العادة والالف لا يجري الا بعد تحقق العادة ومنع الكلام فيما
قبله فان قلت اذا لم يدل على المعنى المتنازع فيه فعلى اي معنى يدل فان دل على موافقة
المصلحة والمفسدة كان راجعا الى المنع الاول ولا يمكن ان يدل على ما يعتبر فيه الشرع ولا يوجد
فيه معنى آخر قلت يمكن ان يوجه على ما سبق من انه في الاول يعرض مخالفة المصلحة في المعنى المتنازع فيه
فلا يكون ذاتيا بالمعنى المقابل للاضافي وفي الثاني يلتزم كون الحسن بمعنى موافقة المصلحة
لا بالمعنى المتنازع فيه ولا يكون بمخالفة المصلحة وان كان بمعناها لكن هذا التوجيه لا يتأتى في قبله
والالم يكن وجه لتركه في الدليل السابق ولعله اورد المنع بالنظر الى ما يتوهم انه حمل على ما يستفاد
من كلام الامام من عدم دلالته على معنى من المعاني لا يلايمه قوله على ما مر في الدليل الاول وتقرير
جواب الكتاب انه لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه لان لكل واحد منهما
لوازم منافية للوازم الآخر واقلها المطابقة وعدمها فاذا تقدير تساويهما في جميع المقاصد والمهمات

تقدير امر مسلم مستحيل فيمنع ايثار الصدق على ذلك التقدير لانه لا يلزم من وضوح التناسب بينهما وقوعه في نفس الامر فههنا شيئان نفس التقدير وهو امر واقع لاستحالة فيه ووقوع المقدر وهو المستحيل ومنع الايثار انما هو على الثاني لا الاول وليس مستبعد في نفسه لجواز استلزام المحال للمحال وانما يستبعده الذهن لانه يتبادر الى الجزم بايثار الصدق مع وجود التقدير فيغلطه فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وجود المقدر والفرق بين الجزمين الحاصل والمظنون او بين نفس التقدير ووقوع المقدر غير خفي كذا ذكره قدس سره اقول كما يمكن ان يكون ذلك منعا لكونه ذاتيا مقابلا للاضافي على ما هو الظاهر يمكن ان يكون اشارة الى انه لا يدل على الحسن بالمعنى المتنازع فيه بل يمكن ان يكون الايثار بناء على الالف والعادة الناشية عن تلك اللوازم على ما دل عليه بانعقاد الاجماع قوله ولو سلم ذلك في الشاهد اي ولو سلم ذلك اي كون الحسن والقبح للفعل في ذاته في حقنا بما ذكر من الدليل فلا يلزم ذلك في حق الله تعالى وكلام فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى لعدم جريانه في حقه تعالى ولا يمكن القياس لانا نقطع بالفرق اجمالا لا يقال اذا سلم ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما يستند الى الذات الشيء لا يختلف اصلا فلم لا يلزم ثبوته في حقه تعالى ايضا لانا نقول ما ذكر انما يدل على ان للصدق حسنا قايما بذاته واما انه مقتضى ذاته من حيث هي فلا وحينئذ جاز الاختلاف بالمغايرة كذا ذكره قدس سره قيل فيه بحث اما اولا فلان قوله والكلام فيه لان المراد بالحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله تعالى ان كان الحسن والقبح فيما يتعلق به احكام الله تعالى من افعال المكلفين على ما قرره قدس سره في صدر البحث في توجيه قول الشارح بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى فخرج الافعال التي لم يتعلق بها احكام الله تعالى كافعال النايم والساهي فيتوجه ان المقصود ليس سوى اثبات

الحسن

الحسن والقبح فيما يتعلق به احكامه تعالى وهو الافعال الاختيارية فاذا ثبت فيه تم المقصود وايضا لا يلايم على هذا النظير الذي ذكره الشارح وان كان المعنى الحسن والقبح في افعاله تعالى بمعنى انه لا يلزم من اختيارنا صدقنا على كذبنا الا كون صدقنا حسنا وكذبنا قبيحا ولا يلزم ان يكون صدقه تعالى حسنا وكذبه قبيحا فمع بعده عن عبارته قدس سره يتوجه انه لا يصح قوله والكلام فيه بل الكلام في الافعال مطلقا والظاهر ان مراد الشارح انه لا يلزم من كون فعلنا متصفا بالحسن العقلي كون فعله تعالى كذلك اذ قد تختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالنسبة الى الفاعلين على ما يدل عليه النظير الذي ذكره والمراد بتمكين العبد من المعصية اقداره عليها فلا يتوهم انه يدل على نفي الاختيار في العبد وصار الفرق بينه وبين ما وجهه السيد قدس سره بناء على الشق الثاني هو ان السيد جعل على الثاني هذا القايل لم يجعل النزاع فيه بل جعله داخلا في البحث المتنازع فيه فلا يثبت بكليته وجوابه ح انه لا قايل بالفصل فاذا ثبت الحسن والقبح العقليان في حقنا وفي افعالنا ثبت في افعاله تعالى وكون ما هو حسن بالنسبة الينا حسنا بالقياس اليه تعالى ليس مما في هذا المقام واما ثانيا فلان ما ذكره في جوابه لا يقال ليس موجها لان ما ذكر من الدليل على ما عرفت يدل على ان الحسن والقبح ذاتي للفعل مقتضى ذاته وبناء الجواب الاول عليه وقد يقال مقصوده قدس سره انه لا يلزم من كون صدقنا حسنا في نظرنا كونه حسنا بالنسبة اليه تعالى ومستحق للمدح عنده والمتنازع فيه هو الثاني لا الاول نعم لا ينطبق تنظير الشارح على توجيه السيد الا بتكلف تام واما ما ذكره هذا القايل فيرد عليه ان الدليل لو تم لدل على حسن افعاله تعالى ايضا بان يقال لو فرضنا استواء صدقه تعالى وكذبه لاثر العقل صدقه تعالى ولو قيل ان حسنه منه في نظرنا لا يوجب حسنه في نظره كان عودا الى ما ذكرنا ولا خصوصية لهذا البحث بفعله تعالى انتهى محصله واقول فيه بحث اما اولا فلان النزاع انما هو في توجه المدح والذم من العقلاء ولهذا فسروا الحسن والقبح بتوجه المدح

الذم من العقلاء ولهذا فسروا الحسن والقبح بتوجه المدح والذم عند العقل الى الفاعل
وعدم توجهه وجعلوا النزاع في اطلاقهما على هذين المعنيين واتصاف الافعال بهما توهم
لكن المراد من العقل هو الله تعالى او ما يشمله مما لا تركيب في عبارات المتكلمين بل غرضهم
انما يجاس اليه تعالى عند اعتبار الثواب والعقاب ليس النزاع منحصرا فيه كما سبق ذلك كله
واما ثانيا فلانك قد عرفت ان الحسن عبارة عن استحقاق الفعل والترك واذا ثبت ان الصدق
حسن في نظرنا ويحكم عقلنا به فعدم حكمه تعالى بذلك مما لا معنى له والاحتمال في جميع الاحكام
العقلية على ما سبق تحقيقه واما ثالثا فلانه لا معنى لتسليم تحقق الحسن الذاتي والقبح كذلك
في حقنا بل الصحيح منع تحقق الحسن ليس الرجحان في نظرنا ومعاني الحسن لعدم كونه من
موافقة المصلحة والمفسدة وكذا من الكمال والنقص لاختصاصه بالصفات ولان المعنى
المتنازع فيه على ما زعمه واما رابعا فلانه لا وجه لما اورده من السؤال بقوله الاتي
ولا الجواب المنقول لان ما ثبت هو الرجحان في نظرنا ولا يلزم من كونه مقتضى الذات الا
عدم تخلفه عن الفعل واما تحقق الحسن بمعنى الرجحان في نظره تعالى فلا يلزم اصلا ومن العجائب انه
ادعى ان السؤال المذكور لا يتوجه على توجيه القائل وانما ينطبق على توجيهه حيث قال لو كان مراده
ما فهمه من احد الشقين سيما الشق الاخير كيف يتوجه قوله لا يقال مع ظهور عكسه بحيث لا يطيق
احد التنبيه عليه الحق في ذلك واما خامسا فلان التنظير لما لم ينطبق على توجيهه لكلام السيد لم يكن
فرق بين ما ذكره القائل وبين ما ذكره لاشتراكهما في ورود بحث واما انه ينطبق بتكلف فليس
بظاهر لان الشارح جعل الفعل القبيح منا حسن الصدور منه تعالى في نظرنا فحصل ان صدوره منا
قبيح في نظرنا ونظره تعالى وصدوره منه تعالى حسن في نظره ونظرنا فاين التفاوت بالقياس
الى الناظرين واما سادسا فلان جريان الدليل بعد ما ذكره الشارح ساقط حيث قال فانا

نقطع

نقطع بان الله تعالى لا يصح منه اى فعل حسنه بالنظر الينا وفي اعتقادنا ومقطوعا نعم قول
التمسك بعدم القائل بالفصل في مثل هذا المطلب مما لا يتم لان بعضهم جوزوا خرق هذا
الاجماع المركب مطلقا وبعضهم على تفصيل سيأتي وكون ما نحن فيه من قبيل ما لا يجوز غير مسلم
قوله لتوقفه اي لتوقف وجوب النظر على افادة النظر للعلم مطلقا اي في الجملة وانكر السمنية
وفي الالهيات خاصة وقد انكره المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية
وان المعرفة لا يتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وسيأتي
ما قيل عليه كذا ذكره الشارح اقول اما افادة النظر للعلم في الجملة او في مقام خاص فانما يتوقف
عليه وجوب النظر في الواقع بناء على ان ما لا فائدة فيه عبث يجب عقلا والفائدة التي هي غير
العلم لا يكون مقصودا من النظر بحيث يخرج عن العبث واما ان العلم بالوجوب يتوقف
على العلم بالافادة فغير مسلم ويتوقف اتمام المعارضة على اثبات هذا التوقف والتوقف
في نفس الامر غير ملزوم للتوقف العلمي بل قد ينعكس الامر كما في برهان الان واما توقفه على العلم
بوجوب المعرفة وغير ذلك فمم نعم يمكن الاستدلال عليه بهذا الطريق وانحصار طريق العلم فيه
ممنوع ثم كون مقدمة الواجب واجبة غير لازم في المطلب بل يكفي مجرد كونه مقدمة الواجب لان
ترك المقدمة مستلزم للعقاب او الذم ضرورة من غير حاجة الى الدليل وهو كاف في الزام
النظر به انتم قال فان قلتم ما ذكرتموه يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله سبحانه والكلام
في النظر في المعجزة قلت النظر في معرفة الرسالة من الله تعالى نظر في معرفته وصفاته
الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر في معرفته
فيتوقف ايضا على هذه المقدمات ايضا ولكن ان نحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى
وبا في المقدمات على حالها وكل واحد واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق فبطل ما زعموا ان وجوب

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
اهدائی ... شادروان حسین کی استوان

اقول فيه نظر

النظر في القضايا الفطرية القياس لانه ان اراد توقف وجوب النظر في معرفة الرسالة
فيه تعالى في نفس الامر على وجوب النظر في معرفته تعالى مع قطع النظر عن توقف العلم بالوجوب
الاول على العلم بالوجوب الثاني فمع انه غير نافع غير مسلم لان النظر في الرسالة موقوف
على النظر والنظر في الرسالة موقوف على معرفته تعالى على ان فيه ما فيه ومن البين ان
لا توقف لوجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة فلا توقف لوجوب النظر في الرسالة
على وجوب النظر في المعرفة وان اراد توقف العلم بوجوب النظر في الرسالة على العلم
بوجوب النظر في المعرفة فهو ايضا ممنوع اذ العلم بوجوب ذي المقدمة لا يتوقف على
العلم بوجوب المقدمة وان فرض توقف الوجوب الاول على الوجوب الثاني ثم
بناء الافحام على ان المعتاد في ارسال الانبياء ان يأتوا المكلفين ويقرروا الحجة
عليهم ويلزموهم كما نطق به الكتاب العزيز والاثار المأثورة فلولا الحسن والقبح
العقليان لزم افحام الانبياء في تقرير الحجة عليهم والكلام معهم وذلك بان يقولوا
النظر في المعجزة غير معلوم الحسن كما انه غير معلوم القبح فكما يحتمل الذم في تركه يحتمل في
فعله فتكليفك بالنظر تكليف بما احتمال المدح والذم فيه سواء اما عقلا فلانتفائه
واما شرعا فلعدم ثبوته نفيا واثباتا فمن اين ترجيح اتباعك على عدمه او ترجيح
النظر في معجزتك على عدمه وهو سواء قيل هذا حجة على النبي او سند المنع حجته على ترجيح
اتباعه او النظر في معجزته لزم الافحام ويمكن ان يقرر الافحام بان للمكلف ان يقول
النظر موقوف على الوجوب والوجوب موقوف على النظر فالنظر محال لتوقفه على ما يتوقف
عليه بحسب الامر او يقول الوجوب موقوف على النظر لانه موقوف على العلم بالشرع والعلم به
موقوف على النظر فاذا توقف الوجوب على النظر فان لم انظر لم يجب فلا يترتب عليه مفسدة

في معرفته تعالى بناء على ان معرفته تعالى موقوف على النظر م

ولا ضرر

٨١

ولاذم م

ولا ضرر وملام وتوبيخ فلماذا انظر حتى اعرض نفسي لهذه الاشياء وهذا التقرير هو الذي اختاره
الشارح ونقضه بانه في الباري بعينه لما تقدم من كون وجوب النظر نظريا بان وجوب النظر موقوف
على النظر الى آخر ما قال فان قيل وجوب النظر في المعرفة مسلم انه نظري بالدليل المذكور
في الشرح واما وجوب النظر في وجوب النظر في المعرفة فلعله بديهي فلا ان يمنع
تسلسل النظرية في الوجوبات بل ينتهي الى الضروري قلنا بناء الكلام على ان العلم بوجوب
النظر في الثاني مطلقا يتوقف على العلم بوجوب العلم به وانه موقوف على النظر
وعلى ان ذلك النظر العلم بذلك الثاني فليتأمل وعلى هذا التقرير لا وجه للحل بان للمعتزلة ان
يقولوا بناء على جهلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى بان الله تعالى وجب عليه اظهار
المعجزة وللاشاعرة ان يقولوا عادة الله سبحانه وتعالى جارية بان اذا اراد المكلفين فحج
لا يلزم الافحام ويؤيده انه اذا كان المكلف يحفظ نفسه عن سماع قول الرسول او النظر
في معجزته لا يمكن للنبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر ايضا لانه من قبيل تكليف
الغافل المستحيل حيث لم يتصور ذلك ايضا بل لابد ان يلقى وجب عليه اسماعهم اوكان
عادته ذلك فكذلك نقول في صورة اراءة المعجزة وذلك لان اراءة المعجزة ان اراد به
مجرد مشاهدة المعجزة مع قطع النظر عن افادتها العلم بصدق مظهرها والآتي بها فغير
نافع اذ له ان يقول ذلك فيما يفيد العلم وان اراد به النظر وما يستتبع العلم فيلزم بطلان
ما جرت به العادة من الاحتجاج من الطرفين والاستدلال بما يشهد به الكتاب العزيز والاثار
ولزم ان يكون كل كافر جاحدا ولا يكون كافر جاهل بالحق لتقصيره وتفريطه في النظر
وذلك بخلاف الاتفاق فتأمل قوله فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع هذا الكلام
مشعر بان هذا الجواب ليس مشتركا ولعل وجهه ان المعتزلة لما جعلوا العقل حاكما في الاحكام

اعرض

يمكن ان يقال ان المكلف يحفظ نفسه عن اسماع
... يحفظ ... فيحفظ
انه ان علم ... وهذا كان ... الى صاحب
نفسه عن السماع ... لم يسمع قول
لا ... انه ... ويمكن حمله
الرسول النظر في معجزته ... فعاله الا ... فيه
عليه بان يراد بالحفظ ... عدم الاسماع
الفعل اتفاقا ...
وفيه تكلف تأمل منه مد ظله

بلغ

الضرر يرد

وان عبر فالحسنه وتقبيحه فالعقل يحكم بقبح التعذيب قبل العلم بوجوبه وهو الجواب لان احتمال
الوجوب كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال الضرر في الآل والخوف في الحال على ان الوجوب
العقلي لو كان موقوفا على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف على تحقق الوجوب
في الواقع لكفى مطالبا بلازم الدور كما في الشرعي بعينه كذا قيل واقول فيه نظر اما اولا
فلان المعتزلة لا يحكمون بقبح الاشياء طرا وحكمهم في خصوص ما ذكرتم ولا يمكن دعوى
في الواقع لبطلانه عند الاشاعرة فلا يتم لا الزاما ولا الزاما واما ثانيا فلان احتمال
الضرر على تقدير حكم العقل بما ذكر منتف اذ العقل لما لم يعلم الوجوب يعلم ان الوجوب منتف
بمقتضى الحكم المذكور فلا يترتب ضرر اصلا فان قلت المقتضى منع الحكم المذكور قلت هو التحقيق
ان احتمال الشيء لو كان موقوفا عليه ذلك الشيء لم يمكن تحقق ذلك الاحتمال ضرورة
على تقدير كون ذلك التوقف معلوما وكذلك العلم بالشيء لو كان موقوفا عليه ذلك
الشيء وكان ذلك التوقف معلوما وكذلك العلم بالشيء لو كان لم يتحقق ذلك العلم
وذلك معلوم بالوجدان ويوضحه ان قبل تحقق العلم بذلك الشيء يعلم انتفاؤه بناء
على العلم بانتفاء العلم الذي هو الموقوف عليه واستلزام العلم بانتفائه العلم بانتفاء الموقوف
والعلم بالنقيض يضاد العلم بذلك الشيء فانتفاؤه موقوف عليه لتحقق العلم بذلك
الشيء وانتفاؤه انما يكون بانتفاء العلم بالمقدمات المذكورة ولا تصور انتفاء العلم بما هو
بمنزلة الكبرى اعني قولنا كل ما انتفى ما يتوقف هو عليه فهو منتف فيجب ان ينتفي العلم بانتفاء
العلم به وانما ينتفي العلم بانتفائه لما هو وجدان النفس والوجدانيات لو تحقق ذلك
الشيء واما قبله ذاتا او زمانا فلا ضرورة وجوب العلم بها عند التفات النفس اليها فيتحقق
العلم المذكور اولا موقوف على نفسه وبهذا التقريب يتبين ان تحقق الشيء كان موقوفا

على احتماله

على احتماله وكان ذلك التوقف معلوما لم يتحقق هذا الاحتمال ولم يخطر بالبال وهذا القدر كاف
في البيان لاهل الكمال وان لم ينفع في الزام اصحاب الجدال وينبغي ان يعلم ان ما ذكرناه
هو العمدة في امتناع العلم الذي يتوقف عليه المعلوم لا ما زعمه من حديث الدور وان كان
مشهورا بين القوم اذ لا توقف للعلم على المعلوم لما زعمه من حديث لجواز ان يطلق احد او يعلم
احد بدليل غير مطابق او غير منتج لهذا المطلوب في نحته فيسعى اليه ويجتهد في طلبه فيحصل
ذلك المطلوب او يطلق بالصحة بقول طبيب له بانك تبرأ غدا فيشتغل الطبيعة بتغذيب
ويدفع المرض الى غير ذلك قيل فان قلت هذا الجواب لا يدفع لزوم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات النبوة وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين لا بثبوت
الوجوب في الواقع قلنا العجز عن الاثبات انما يكون اذا توجهوا الى مقدمات دليل
المستدل ولم يعرضوا عنها ثم لم يمكن المستدل من اثبات المدعى عليهم وههنا ليس كذلك فيه ان
هذا الوهم لكان وجها آخر للحل ولم يحتج فيه الى منع قول الخصم لا يجب حتى انظر ولا حتى يثبت
الشرع وانه لا يتم لان المراد بافحامهم وعجزهم عن الاثبات انهم لم يتمكنوا من الاثبات عليهم
بسبب اعراضهم عن النظر اذ الكلام فيه في العجز بل الجواب لان المنقض من الحل دفع الدور
الذي اورده المكلف وكان حجة على الرسول فالخصم مستدل وح فللرسول ان يمنع
المقدمة الثانية لا يجب حتى انظر الى فيه قولنا وجوب النظر موقوف على النظر
الاظهر ان يفسر افحام الانبياء باسكاتهم في مقابل حجة المكلفين بما ذكره من الدور لا اسكاتهم
في مقام الاثبات والحاصل ان المراد الالزام في مقام المنع لا في مقام الاستدلال واما
الالزام في مقام الاستدلال فانما يلزم على تقدير ان يتوجه الخصم الى مقدمات الاستدلال فلم يمكن
المستدل من الاتمام عليه لا على تقدير اعراضه عنها واما العجز عن الاثبات بسبب اعراضهم

لا عدول عن كلام ... آه منه

عنها فلا يظهر فايدة البعثة كما لم يظهر فايدة البعثة اذا لم يسمع قول الرسول انظر في معجزتي
اختيارا او بدونه فتامل انتهى اقول في قوله بل الجواب ان المنقض من الحل دفع الدور ادراه
نظر اذ لو كان المقصود منه دفع الدور فلا فرق بينه وبين الجواب الاول ولا وجه لرده
والعدول منه الى الثاني لا يخفى مراده لان المقصود من الحل دفع الدور وشبهه مما استدل المستدل
وذكر خصوص الدور على سبيل التمثيل لانا نقول مع ما فيه من التكلف لا يساعده ما نقل
عنه في حاشية هذا المقام حيث قال والتفصيل ان الرسول في اثبات الرسالة على المكلف
والمحاجة بينه وبين المكلف اذا كان مانعا في مقابلة احتجاج المكلف بلزوم الدور المذكور
فما ذكره من الجواب الثاني تمام بل ما ذكره من الجواب الاول كافيه ويسقط عنه ما اورده الشيخ
بقوله فيه دقيق كما يظهر عند التامل واذا كان مستدلا فان اريد بالافحام ان النبي عجز عن
اثبات نبوته بسبب امتناع المكلف عن النظر والتامل فذلك ليس الزاما ولا فساد الا يلزم
عدم اثمه كيف وهو معرض عن النظر في دليل النبوة باختياره وان اريد بالافحام
ان النبي عجز عن اثبات نبوته بعد نظره في الدليل فظاهر انه لا يلزم هكذا نقل عنه ولا يخفى ان
الجواب الاول انما يدفع الدور لا يدفع الدليل الثاني الذي حصله لقطع بعدم العذر في ترك
النظر وحاصل ايراد الشيخ عليه انه غير حاسم بخلاف الجواب الثاني فانه يدفع كليهما د هو ظ
فلا يسقط ما اورده الشيخ ولعله زعم ان الاستدلال منحصر في الزام الدور وليس كذلك فان عدم
ترتب الاثم قطعا محذور ايضا ولذلك تعرض له هنا القايل في الشق الثاني من هذا الكلام ثم
حل الدليل على التقرير الذي ذكرنا اولا مشكل جدا واما النقض فيتم على تقدير صحة المقدمات التي
اخذها في النقض من توقف العلم بوجوب النظر في الشيء على العلم بوجوب العلم بذلك الشيء وما يشبهه
مما تقدم ولكن فيه ما لوحنا اليه قوله وليس في ذلك من تكليف الغافل الى من تكليف الغافل

المستحيل لان الغافل الذي لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهم لكن لم يصل
دعوة نبي والمكلف في هذه الصورة يفهم التكليف ولزم بصدقه به وليس التصديق
بالتكليف شرطا للتحقق والا لزم الدور فان قلت لعل المكلف يحفظ نفسه عن الاطلاع
على دعوة النبي واظهاره انك مكلف او قوله انظر في معجزتي قلت يجب الاطلاع بناء على
انه لطف على قاعدة الاعتزال او لان عادته جارية به كما هو راي الاشاعرة اقول لا يناسب
بما سيجي في الشرح من الدليل على امتناع تكليف الغافل لزوم هذا الاطلاع لان تكليف من
لا يطلع على دعوة النبي ممتنع عقلا وما يتوهم من انتفاء الامتناع العقلي مطلقا فليس مذهبا
للاشاعرة بل مذهبهم انتفاء الوجوب السابق وهو الوجوب بالنسبة الى العلل كيف وقد قال
للقول بامتناع انفكاك المتضايفين عادة وكذا القول بامتناع ارتفاع النقيضين و
اجتماعهما عادة وقد صرح به بعض المحققين منهم وظاهر ان مقتضى الدليل الذي سيأتي على
المطلب لو تم يفيد الامتناع العقلي على ما يظهر بالتامل فيه قوله وان يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب
اليه قبل السمع يعني يلزم ان يكون كذبه تعالى بحيث لا يمكن لنا الحكم بقبح نسبته اليه فيكون لزوم
الخ في فعله تعالى ولا حاجة الى جعل النسبة بمعنى المصدر المبني للمفعول او جعل النسبة بمعنى الانتساب
فرجع الى كونه كاذبا كما في شرح الشرح وقوله قبل السمع على سبيل التنزل اذ نقول بعده
انه لا يمكن العلم به بالسمع ايضا للزوم الدور كذا صح قيل وفيه نظر لان محصل كلام الشارح ان الحكم بقبحه
قبل السمع محال لانتفاء العقل وبالسمع دور وربما فصل فلا حكم به اصلا فقوله قبل السمع تفصيل
لامتناع الحكم بقبح الكذب الذي هو الدليل على عدم الجزم بالصدق الا انه فرع البيان على احد
الشقين وجعل الشق الآخر بيانا للتفريع وهو طريق شايع لا غبار عليه ثم حاصل الدليل
انه يلزم ان لا يعلم انتفاء الكذب عنه ويلزم من ذلك ان لا نجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما لا يمكن
لا يمكن اثباته بالسمع اجماعا فيجب نسبة الكذب الى الصدق اذ ...

المتجمل

اثباته بالسمع لان حجية السمع بل نبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي
باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في دعواه الدالة على صدقه واذا كان السمع
متوقفا على صدقه لم يكن اثباته به وقد عرفت ان لا جزم من جهة العقل فينسد باب
اثبات النبوة لتوقفه على الجزم بصدقه ويرتفع الثقة عن كلامه هذا ظاهر مساق
الشرح وعلى هذا يكون قوله فينسد باب اثبات النبوة متعلقا بقوله ويلزم ان لا يجزم بصدقه
ويكون دليل قوله وحجية السمع فرع صدقه تعالى قد تم عند قوله الدال على صدقه وضمير كلامه
راجعا اليه تعالى ويمكن ان يكون معنى الكلام اذ لو جاز كذبه تعالى لم يكن تصديقه للنبي
الدال على صدقه واذا كان كذلك ينسد باب اثبات النبوة واذا كان كذلك يرتفع الوثوق
عن كلام الرسول فلا حجية في كلامه فلا دليل سمعيا اما السنة فظاهر واما الاجماع والقياس
فلثبوتهما بكلامه واما الكتاب فلان المفروض تجويز كذبه تعالى عن ذلك كذا قيل وانت
خبير بان الكلام على كلا الوجهين لا يخلو عن تمحل اما الاول وهو الذي اختاره قدس سره فلان دليل
قوله حجية السمع فرع صدقه انما تم بان يبنى على تقدير جواز الكذب عقلا لا يدل تصديقه تعالى
على صدق النبي في دعواه وهو عين عدم ثبوت النبوة فحينئذ لزم من عدم العلم بالصدق عقلا
وسمعا غير محتاج اليه ويشبه التكرار بل العكس اولى فان عدم العلم بالصدق مطلقا في
الحقيقة انما يتفرع على عدم العلم بالنبوة لا على عدم دلالة المعجزة على النبوة اذ لو فرض
العلم بالنبوة لا من طريق المعجزة امكن العلم بالصدق فتأمل واما الثاني فلان عدم القبح
العقلي كاف في لزوم عدم دلالة المعجزة على الصدق كما في الوجه الاول واما الالزام
في الوجه الثاني من جواز الكذب وجعل الفعل بمنزلة القول فتكلف بعيد فالاوجه ان يقال
في تقرير المتن انه لو انتفى القبح العقلي لزم عدم العلم بالكذب قبل السمع ومن البين انه لا يعلم

قوله د

سد باب اثبات النبوة نتفرع على عدم العلم بالصدق عقلا صح

بالسمع

بالسمع على هذا التقدير اعني انتفاء القبح العقلي لانتفاء دلالة المعجزة ح لا لتقدير جواز الكذب
كما فعله الشارح فيلزم عدم الجزم بالصدق صلا من العالم بخلافه الخ بخلاف ما ذكر من التنبيه وقع
وفي بعض النسخ من العالم بحاله الى الذي يعلم حاله تعالى وانه ليس بالنسبة نفسه ولا له وجه له
لا له والتقييد به ليس لانه لا يقبح ذلك من الجاهل بل لان قبحه من العالم مما لا يمكن للخصم منعه
بزعم المستدل ويمكن دعوى الضرورة فيه على ما قال وبطلانه ضروري قوله لا ثم امتناع
اظهار المعجزة على يد الكاذب الخ قوله امتناعا عقليا حمل الامتناع العقلي على الامتناع الذاتي
المقابل للامكان العام فمنع امتناع الكذب على الله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
امتناعا ذاتيا فقوله لو امكن بالذات ينسد باب اثبات النبوة لو لم يجزم بعدمه بمدرك
آخر كالعادة وما زعمه بعضهم من ان مراده بالامتناع مطلق الامتناع الواقعي ولو بالعادة
فلا يساعده تقييده الامتناع في تقرير المنع سيما بقوله عقليا نعم يمكن ان يحمل الامتناع على المعنى
المشهور وهو ما يكون بحسب الواقع ويراد بالعقلي ما يقابل العادي لا الذاتي حتى يسقط مؤنة
توجيه كون الامتناع ذاتيا مع استناده الى مدرك وسبب آخر نعم كون الكذب من الممكنات و
كون قدرته تعالى شاملة له يستلزم امكانه منه تعالى والا لزم امكان ما يعد نقصا في حقه تعالى الى آ
الكلام فيه بعينه لكنه في معرض المنع ويتوجه على الجواب الاول انه لما لم يكن ممتنعا بل ممكنا
فمن اين يعلم عدم صدوره منه تعالى ولا يعقل هناك دليل على امتناعه نعم لو كان ممتنعا امكن العلم به
انه عدم صدور الممكن عنه تعالى انما يعلم بكونه نقصا او قبيحا ولا يعقل عدم صدوره بسبب مانع
خارج عن ذاته وبعارض او بسبب عجز وضعف واما ما قيل من ان الاشاعرة زعموا ان افعاله
وان لم يشتمل على غرض ولم يعلل بعلة غائية لكن يجب اشتماله على حكمة ومصلحة فيمكن ان يعلم من جهة
اشتماله على خلاف المصلحة ففيه نظر اما اولا فلان وجوب اشتمال افعاله تعالى على المصالح والحكم

فلنا ثم انما يلزم سد باب اثبات النبوة ح

عند الاشاعرة انما يستدل الدليل السمعي لا العقلي كما لا يخفى على من راجع كتب الاشاعرة وقد عرفت
في صدر المسئلة ان النزاع في استحقاق الفعل والترك فلو قيل بوجوب اشتمال افعاله تعالى
على المصالح وتنزهه عن المفاسد كان اعترافا بمطلوب الخصم في محل النزاع واما ثانيا
فلان الاصلح عندهم غير واجب عليه تعالى انما الواجب عندهم اشتمال فعله تعالى على مصلحة وحكمة في
الجملة يدل عليه حكاية الاخوة الثلثة المشهورة عن الاشعري في الالزام للجبائي ولهم ان ترك
اظهار المعجزة على يد الكاذب اصلح بالنسبة الى فعله واما ان فعله لا يشتمل على مصلحة اصلا فغير
مسلم لمكن فيه فرض المصالح الكثيرة كترتب عمارة الارض والقيام بمصالح التمدن ولوازمه بل هو
فان الكاذب بتعمية الباطل وترويجه اميل والناس له اتبع كما هو معلوم بالعيان الى غير ذلك من
الفوائد وان كان مضرا بهم في العاقبة التي لا يقاس مصالحه ومفاسده بما في العاجل
منها لكن وجوب ترجيح احدهما على الآخر عند التعارض موقوف على القول بوجوب الاصلح
وهم لا يقولون به نعم لما تقرر عندهم ان الاجماع دليل سمعي لبطلان قول من قال ان العلم بانه
تعالى لا يفعل خلاف المصلحة ربما يحصل بالاجماع على ذلك وحينئذ ينبغي ان يقول في اثبات حجية
الاجماع على الادلة العقلية القطعية دون الادلة السمعية حذرا عن لزوم الدور ونحن نقول
وذلك لان ما سيجئ في المتن من الدليل العقلي على حجية الاجماع فانما يدل لو تم على حجيته
شرعا لا عليها عقلا نعم لو قيل بحجية الاجماع عقلا فحينئذ يمكن الاستدلال به على اثبات عقلا
الواجب تعالى وصفاته كما فعله بعض المتاخرين ماذكره ولكن لم يقل به احد من
الاشاعرة على ان فيه للحسن والقبح على ان الاجماع على ذلك والعلم بحجيتها في اول مراتب
اثبات النبوة مما يلحق بالجزاف بل بالمنافيات العادية وبهذا ظهر ايضا ضعف القول بان
المدرك فيه هو العادة على ما في المواقف اذ قد علم بالعادة ان الله تعالى لا يظهر المعجزة على يد الكاذب

وتلخيص

وتلخيص الكلام انه لما علم مما ذكرنا في تحرير النزاع انه في الحقيقة في استحقاق الترك والفعل
باي سبب ومرجح كان انحصر الكلام في الزام احد امرين اما جواز اظهار المعجزة عقلا او
الذي فيه قبحه عقلا ومن هاهنا يعلم انه لو حمل الجواز في الدليل على الاحتمال العقلي لتحمل الجواب الاول
لاستعماله فيه شايع كما في الامكان الذاتي واما ترجيح الحمل عليه بعدم الاحتياج الى تقدير العلم
عند قوله فلا يمتنع عليه شئ ليصح قوله لجواز ان يمتنع بمدرك آخر ففيه ان المقتضي لهذا التقدير
في كلام المتن والشرح لا في كلام المستدل وكلامهما لا يحتمل غيره وكلام المستدل لو حمل على
ما حملا عليه لم يلزم تقدير في كلامه فالتقدير فيما لازم فيه لا مخلص منه ودفعا فيه مخلص عن لازم
على ان ما يعين حملنا نعم يتوجه عليهما انه بعد حمل الدليل على ما حملا عليه لم يكن في قولهم بمدرك آخر
طايل وقد ظهر ايضا ان جعل المدرك الآخر كمالية الفعل ونقصه مما لا يجدي لانه اما ان يكون منشاء
لاستحقاق الفعل وتركه اولا وعلى الاول الحسن والقبح العقليان وعلى الثاني عدم صلاحيته
لان يكون مدركا وذكر انه في المواقف انه لم يظهر لي فرق بين الكمال والنقص والحسن
وجهه والقبح في الافعال بل هما هما والآخر عند التحقيق ولعل وجهه ما ذكرنا ولا مخلص لهم عن ذلك
الا بالقول بمنع الاستدلال على النبوة والالتجاء الى خلق العلم الضروري فيها والقول بالاستدلال
وخلق العلم الضروري بالموجبات والعوالم ان نعلم بمعونة الحس والقبح العقلي عند
المعتزلة ويتوجه على الاول ان العلم الضروري لو كان حاصلا لبطل الاستدلال على النبوة
وما وقع تاليف الكتب المبسوطة والدفاتر المطولة في هذا المطلب وايضا الزام ان جميع
الاشاعرة وخواصهم دعوتهم علموا بالنبوة بالضرورة بدون الاستدلال مما لا يسوغ ارتكابه
لعاقل وعلى الوجهين ان خلق العلم الضروري لاحد والخلق خلاف العادة ومستبعد لغير
النبي عم كما سبق ولهذا الا ان يقال بان هذا الاستبعاد يضمحل في مقابل القطع بنفي الحسن والقبح

العقليين واثبات كونهما شرعيين وبأن لنا علماً قطعياً بالنبوة ثم يتوجه على الوجه الثاني
ان العلم بان الله يفعل كذا او لا يفعل كذا من جهة انه تعالى صلح عنده دون من بالترجيح
بلا مرجح هذا النوع وذلك الاثبات كما صح الى ان لا يفعل عباده بعض الامور وهو التحريم وان
يفعل بعضه وهو الايجاب خلاف الضرورة الوجدانية والقطع حاصل بان الاشاعرة
لم يحصل لهم القطع من هذه الحيثية هلا وايضاً متعلق هذا العلم مما لا يمكن ان يعلم انه حاصل له
فكيف يمكن الاحتجاج بهذه المقدمات على الغير مع انه مما شاع وذاع بين المسلمين
ولم يقل احد بان هذا الاحتجاج غير مفيد اذ لعل الغير ممن لم يخلق فيه العلم بهذه المقدمات
الا ان يقال يخلق العلم الضروري في كل احد يخلق العلم الضروري في جميع الناس بهذه المقدمات
لكن لم نقف على قول لاحد من الاشاعرة بخلق العلم الضروري في جواب هذا الالزام من
المعتزلة ولو كان الواقع هو هذا الاحتمال وهو من احوال النفس في الامور الوجدانية
استحال عادة ان لا يذكر في مقام الجواب ما هو الحق ومعلوم قطعاً وتيقن بما هو غير واقع
ولا يمكن التعصب مع تكرر المنازعة بين الخصوم واستمرارها بحيث نقلت الكتابين من
الجانبين قوله وعن الثاني انه لو اريد بقبح التثليث اه لا يخفى ان التحريم الشرعي غير قابل
للنزاع لانه مما يستفاد من الشرع فكيف يتصور كونه قبل الشرع حتى يتصور النزاع فيه
من العقلاء على انه خلاف الواقع وان فرضنا امكان الخلاف فيه ووجهه سيكون بان
معناه لو اريد بقبح التثليث ما يترتب عندنا على التحريم الشرعي من الذم والعقاب وهو المتنازع
فيه الزمنا عدم قبحه وان اريد بالقبح معنى آخر فلا يعرف ثباته لانه اثبات لغير المتنازع
انتهى والظاهر ان هذا الكلام توجيه لكلام المص وتوجيه الشرح به بعد قوله لولا الفائدة
لكان عبثاً وهو قبيح فلا يجب عقلا اذ كان ايجابه عبثاً وهو قبيح فلا يجوز على الله سبحانه

بعـ

٨٦

ينبغي ان ضمير كان في قوله والا لكان عبثاً راجع الى الشكر او ايجابه فان قلت الوجوب العقلي
هو ان يكون الفعل في ذاته بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب فلا يكون
مستفاداً من الشرع والايجاب من الله سبحانه في معنى كشف الوجوب لا اثباته كما تحقق
فيما سبق فان حمل قوله كان ايجابه على الكشف لم يكن له معنى وان حمل على الاثبات
لم يوافق القاعدة هكذا ذكره المحقق الشريف ولعل مراده قدس سره من قوله لم يكن له معنى
ان الكلام في بيان الملازمة بين الوجوب وكونه لفائدة وفي اثباتها بالملازمة بين نقيضيهما
بان يكون عدم الفائدة مستلزماً لعدم الوجوب لا بان يكون عدمها مستلزماً لعدم الايجاب
اذ غاية ما في الباب ح ان الايجاب بهذا المعنى لما كان متحققاً ثبت ان ما نحن فيه وعدم
الفائدة منتف فيتحقق الفائدة واما انه لازم للوجوب فلا فصارت القضية اتفاقية
واستثناء رفع تالي الاتفاقية غير منتج اتفاقاً بل ضرورة فان قلت يمكن ان يقال امكان الايجاب
لازم للوجوب العقلي عند المعتزلة فانتفاء الفائدة لما كان مستلزماً لانتفاء جواز الايجاب
كان مستلزماً لانتفاء الوجوب ايضاً قلت مع بعده عن عبارة الشارح ان كون امكان الايجاب
لازماً للوجوب عندهم ممنوع لجواز ان يتحقق الوجوب ويمتنع الايجاب لخلو الواجب عن
الفائدة كما ذكرتم في الدليل وانما يثبت الملازمة لو ثبت ان كل واجب عقلا يشتمل على الحكم والمصالح
ويتضمن على الفوائد فلا مانع من ايجابه ولا اخلال بالحكمة في طلبه فيكون امكان الايجاب لازماً
للوجوب وح يلزم الاستدراك لان اثبات لزوم امكان الايجاب للوجوب انما هو ليتبين
لزوم الفائدة للوجوب فاثباته بلزوم الفائدة للوجوب مستدرك بل دور وما قيل بانهم
صرحوا بلزوم امكان الايجاب للوجوب العقلي عنده وما تصريحهم بلزوم الفائدة للوجوب تحكم
ورجم بالغيب ثم قال قدس سره مجيباً عنه قلت الظاهر من مذهب المعتزلة ان الوجوب في اثباته

صفات ثابتة للافعال في ذواتها لا من الشرع بل هو كاشف عنها كما مر ويمكن ان يحمل على
ان للافعال صفات في ذواتها تقتضي الايجاب والتحريم وغيرهما من الله سبحانه وتعالى
والعقل قد يطلع على ذلك بالضرورة او بالنظر قبل الشرع فيثبت الوجوب عقلا بهذا
المعنى فلعله نظر الى هذين الوجهين فاورد ذينك التوجيهين وهذا مذهب الحنفية حيث جعلوا
الحاكم مستقلا في اثبات الاحكام هو الله تعالى مع القول بالحسن والقبح العقليين وجعلوا العقل آلة
يعرف به انه تعالى اوجب الفعل الفلاني مثلا او حرمه ولهذا امكنهم ان يخالفوا المعتزلة
في كثير من فروع قاعدة الحسن والقبح انتهى وزعم بعضهم ان معنى قوله س ره لم يكن كما
ان انكشاف ما في الواقع يكفي فايدة للكشف وقد حصل بالكشف فاجاب بان المراد
انه لا فايدة فيه يصلح ان يكون مقصودا بالذات اذ مجرد انكشاف ما في الواقع ليس فايدة
مقصودة بل لابد ان يكون في ذلك الانكشاف ترغيبهم على الاعمال والافعال الحسنة وتنفيرهم عن
الافعال القبيحة والحاصل ان المقصود منه العمل فيتوجه انه لا فايدة الا العمل للاعمال آه آخر
ما قال وذهب توجيهه س ره بانه يبعد عنه بهذا الجواب الظاهر بل غرض الشارح بيان
امكان رجوع الضمير الى الشكر والى الايجاب اقول فيه نظر لان الترغيب الى الاعمال الحسنة
يكفي فيه ان العمل المرغب فيه واجب عقلا على ما هو المفروض وانما ترتب فايدة زايدة
على الفعل غير مسلم بل الفايدة انما يجب لو لم يكن الفعل في نفسه واجبا حسنا عند العقل و
اما ما يكون حسنا في نفسه فلا وجه لطلب الفايدة فيه ولو قيل بانه مما لا حسن فيه بالذات
فلا فايدة فيه حتى يكون حسنا بالعرض فلا حسن فيه فلا يكون ايجابه عبثا يحمل على الاستدراك
وما ذكره من قوله والحاصل ان المقصود منه العمل فيتوجه انه ان ليس يريد ان المقصود اثبات
ان الايجاب لا فايدة له فيكون عبثا والا فان الاعمال لا فايدة له غير مفيد حتى يثبت ان العمل

غنية م

الغير

الغير المفيد لا يكون فايدة ولو فرض وجوبه الا ان يدعى ان العمل الغير المفيد لا يكون
فايدة كما انه لا يكون حسنا اولا ان المفيد فيما نحن فيه مرغب وجهة عند العقل لا تقدم
لاحد منهما على الآخر لكن الاصوب ان يقول بل لابد ان يكون في ذلك الانكشاف
ترغيبهم الى الاعمال المفيدة وتنفيرهم عن الافعال المضرة او الغير المفيدة ثم ملخص جوابه
س ره ان الايجاب عبارة عن الوجوب العقلي المفروض فلا فايدة فيه للوجوب
لا الغير هذا على ما حملنا عليه كلامه س ره واما على ما ذكره فمعناه ان وجوب الفعل غير مفروض
لان الايجاب هو نفس الوجوب العقلي فهو عبارات لنفس الوجوب لا انه كشف عنه
فلا فايدة فيه اذ لا انكشاف للواقع فيه ويتوجه عليه ان اقتضاء حق الصفة المقتضية للايجاب
يكون فايدة فلا يتفاوت الحال بالكشف والتحصيل وان كان بناء الكلام على انتفاء تلك
الصفة بناء على انتفاء تلك الفايدة فيجري على تقدير الكشف ايضا فاين الفرق فان
قلت يمكن ان يكون المراد ان انتفاء الوجوب على تقدير الكشف عين الخطاء فبعد ابتنائه
يلغو البانى وعلى تقدير الاثبات لو فرض انتفاء تلك الصفة المقتضية لم يكن [illegible]
للخطاء فلا يلزم اللغو قلت لا يمكن هذا التوجيه من قبل هذا القائل اذ يتوجه على توجيهه ايضا
على ما عرفت فاما ان لا يصح جوابه المختار او يرد على جوابه س ره على ما زعمه ما ذكرنا فليتأمل
ثم تخلص الحنفية عما يلزم المعتزلة في الحسن والقبح العقليين مبني على ان مرادهم باقتضاء
تلك الصفة للايجاب غير اقتضاء التام الذي لا يتخلف المقتضى عنده عن المقتضي ذاته
فيتصور الترك قوله فلان منه الى آخر الشكر وذلك لان المراد من الشكر صرف العبد
جميع ما انعم الله تعالى فيما خلق لاجله وفي قوله منه اشارة الى ان المدعى هنا رفع الايجاب
الكلي الذي ادعاه المعتزلة لا اثبات السلب الكلي الذي كان مدعى الاشاعرة وعلى هذا فرع

الجواب بان الحظ في الدنيا للنفس غير منحصر في الحسي بل اللذة العقلية اتم على ما تقرر في
موضعه والعبادات لما كانت وسيلة الى التوجه الى جنابه والتقرب الى حضرته كان
يلتذ به النفس اكمل التذاذ ولان في بعض العبادات كبعض اعمال الحج لم يكن لذة
عقلية كذا قيل واقول فيه بحث اما اولا فلان الشكر لما كان عبارة عن صرف العبد
جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله كان افراد الشكر مركبا ينتفي بانتفاء جزئه الذي
لا يشتمل على فائدة ولذة فيكون جميع افراد الشكر الذي من المركبات غير مشتمل على الفائدة
فينتفي الجنس كليا فالصواب ان يفسر الشكر بالمعنى اللغوي وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم
حتى يكون تلك العبادات افراد الشكر لا اجزاء لافراده لان المراد بما خلق لاجله
ما كلف به كما صرح به وهو في كل وقت شيء آخر وتلك العبادات التي لا تشتمل
على الفائدة غير مكلفنا به في جميع الاوقات فلا يلزم ان يكون جميع افراد الشكر غير واجب
لانا نقول من البين ان قوله منه كذا معناه على هذا التقدير انه جزء افراد الشكر و
كذا الا جزئية كذا فلا يكون في قوله منه اشارة الى التبعيض الذي هو مفاد الى
الجزئية بل غايته انه يدل على انه جزء وذلك ليس مفادا انما التبعيض في افراد
الشكر فلا اشارة اليه نفيا واثباتا واما ثانيا فلان حمل كلام المعتزلة على ان جميع
العبادات المشروعة معلوم عقلا انه واجب بالبديهة او الدليل غير معقول لانهم
صرحوا بان بعض الواجبات مما لا يهتدي العقل اليه اصلا كوجوب آخر شهر رمضان وحرمة
اول شوال على ما سبق في الشرح ولا يتوهم انهم قالوا بوجوب الشكر عقلا في نفس الامر
لا بمعلوميته لانهم ادعوا العلم بهذه المقدمة وتمسكوا بها على وجوب المعرفة قبل الشرع
ومعلومية ذلك الوجوب قبله كما يشهد به المراجعة الى موضعه بل تحقيق

منهم

منهم ان كل ما هو شكر فهو واجب من حيث انه شكر لمنعم لان العقل يحكم بهذه الكلية اما
بالنظر او بدونه نعم ربما يحصل الشك في صغرى ينضم الى هذه الكلية اما بالنظر او بدونه
نعم ربما يحصل عند استعلام وجوب خصوصيات العبادات اما بالبديهة او البرهان انما يتعرف
نحو هذا العنوان لا الى جزئياته من حيث خصوصياته كما في سائر الكليات التي
لا يتعلم بالاستقراء واما ثالثا فلان القطع بان بعض العبادات لم يكن له لذة عقلية
النسبة ثم بل له رابطة عقلية بالنسبة الى اللذة العقلية بها يكون سببا للذة وكذلك
كل ما هو حسن عقلا على ان ظاهر كلامه يكون جميع الواجبات كلها وترك المحرمات كلها
ولا يكون فيه كثير البعض كذلك وقيل لا بد في كل عبادة ان يكون قربة الى الله تعالى ولا
حين الاشتغال بها استمرار هذا القصد وعدم الذهول عنه فيلتذ النفوس به خصوصا اذا علم
انه مما امره تعالى به وفيه بحث لان طلب اللذة انما هو لتصحيح الوجوب في الواقع وتعقله
فلا يمكن ان يعلل بكونه مامورا به الذي هو معنى الوجوب على ان لزوم استمرار هذا القصد
وعدم الذهول عنه محل نظر الا انه وقع في مقام السند والاستناد بغيره مجال على قوله
خصوصا اذا علم انه مما امر الله به مؤاخذه ظاهرة اذ لا فرق بين المستند والمستند منه
فتامل فان قلت من البين ان رابطة جميع العبادات باللذة العقلية غير معلومة ولا بد
منه كما ذكره بالنسبة الى الفوائد الاخروية قلت ظاهر كلام الشارح انه انما تمسك بعدم العلم
في الفوائد الاخروية لا في الفوائد الدنيوية فلا تنافي هذا التوجيه من قبل الكلام في
اتمام الدليل بهذه المقدمة وان لم يساعده كلام الشارح وقد قيل ان المراد الفائدة العائدة
للعبد على الفعل والكف حتى لا يكون عبثا اذ عند المعتزلة انه اذا لم يكن فعل المختار معللا
بالغرض كان عبثا ولا يكون للخروج عن العبث مجرد اشتماله في الواقع على الفائدة فيجب

يعلم ان كلامه في عدم العلم بفائدة العبادة او فرضه ملاحظة خصوصيته العبادة لا من حيث ملاحظة انه شكر منه تعالى

ان يكون الفايدة مما علمها المكلف عقلا لان المفروض ان شكر المنعم واجب عقلا و
المعلوم انتفاء العلم بالفايدة في اكثر العبادات بمجرد العقل ويمكن دفعه بان معنى
الوجوب العقلي ليس ان العقل يجده بالضرورة او بالنظر بل انه مشتمل على صفة الحسن
في الواقع وان لم يمكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه فصار الحاصل ان حسن العبادات
متحقق بحسب العلم في الواقع الا ان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه وبعد الكشف يحصل
الالتذاذ وبما قررنا ظهر ورود النظر على قوله فلان امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال
للعقل فيه لا من جهة انه لا يلزم العلم بتلك الفايدة بل يكفي تحققها وترتبها على الفعل
في الواقع لانه يكون عبثا عند المعتزلة بل من جهة انه يجوز ان يكون شكر المنعم
واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب مما يكشف عنه الشرع وبعد كشف الشرع عنه كان
تصوره باعثا للمكلف على الفعل فلا يلزم العبث انتهى واقول الوجوب العقلي للشكر معناه
ان كل شكر واجب والعلم به هو العلم بهذه الكلية لا العلم بفروعها على ما اشرنا اليه وهو
لا يستدعي الا العلم الاجمالي بفايدة كل ما هو شكر لا العلم التفصيلي بان فايدة الصلوة كذا
وفايدة الصوم كذا الى غير ذلك والوجوب العقلي بحسب الواقع لا يستدعي الا ان لا يكون
عبثا في الواقع وعدم العلم لا يستدعي الا كونه عبثا في نظر المكلف وكونه عبثا في نظر
المكلف لا ينافي الوجوب بحسب الواقع فنقول على ما ذكره من الدفع ان الفايدة التي يحصل
بمجرد امر الشارع مع قطع النظر عن حال الفعل في نفس الامر غير مفيد في الوجوب العقلي الذي
كان مع قطع النظر عن امر الشارع اذ مثل تلك الفايدة يجري في كل مباح عقلي فكيف
يصير مناطا للوجوب العقلي ولا في العلم بالوجوب العقلي اذ العلم انما يتوقف على علم
العلم بانتفاء الفايدة في الواقع بعد امر الشارع لما فرض علم ان الشارع لا يامر بما لم يكن واجبا

في

هذا انما يتم اذا كان القبح بسبب كونه عبثا بالمكلف مع الفعل او الفعل عبثا

في الواقع لقبح ايجاب غير الواجب عندهم على العلم بفايدة معينة يترتب على الفعل قبل الكشف
او بعده بل ما يحصل بعد الكشف لا يكاد تعينه يترتب على الفعل قبل الكشف او بعده بل ما يحصل
بعد الكشف لا يكاد يرتبط به اصلا واما فعل المكلف وعدم قبح صدوره عنه بعد ورود
الشرع فلا حاجة له الى خصوص غاية الالتذاذ بل الغاية هو الثواب والامتثال ولا يكاد يدفع العبث بفايدة
لغاية الالتذاذ فقوله وبعد الكشف يحصل الالتذاذ اجنبي عما نحن فيه وابعد من ذلك
الكلام في هذه المسئلة ليس في مجرد الوجوب العقلي بحسب الواقع بل في العلم بالوجوب ولهذا
اتفقوا من لم يبلغ اليه دعوة النبوة اذ الشيخ بترك ما لم يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح قبل
ورود الشرع مما لم يذهب اليه احد منهم على ما يستفاد من الشرح الآتي نعم ذهب بعضهم الى
الشيخ بفعله وهو مذهب الجاحظ على انه لو كان الكلام في العلم بالوجوب فلا نسلم ان الدليل بالضرورة
يدل على نفيه كما هو الظاهر من كلامه حيث قال ليس معنى الوجوب العقلي ان العقل يجده
او بالنظر اما على تقدير كونه علما اجماليا على ما حققناه فظاهر واما على تقدير كونه علما تفصيليا
كما زعمه فكذلك بيانه ان الفايدة من جملة مصححات الوجوب العقلي لقبح الفعل الذي يكون عبثا في
الواقع فلولا الفايدة في الواقع لم يتحقق الوجوب العقلي الواقعي فهي من جملة علله والعلم بالمعلول
لا يتوقف على العلم بعلته اجمالا وتفصيلا كما هو المشهور نعم يلزم من العلم بالمعلول العلم بتحقق
علته ما فلم لا يجوز ان يعلم الحسن في الفعل بديهة او بالنظر قبل العلم بالفايدة مطلقا ثم يعلم منه
كونه مشتملا على الفايدة بناء على انه لا يجوز عند العقل وجوب ما هو عبث وبهذا التقرير ظهر ما في
قوله وبما قررنا ظهر ورود النظر على قوله الخ ثم قوله وبعد كشف الشرع كان تصوره
باعثا على الفعل ظاهره انه اراد به تصور الوجوب المكشوف عنه او نفس الكشف ويرد عليه ان
هذا التصور فايدته هو امكان صدور الفعل عن المكلف بلا عبث وعدم قبحه لكونه عبثا فاما ان يكون

هذا المعنى عن الامكان و عدم القبح مما يتوقف عليه الوجوب العقلي تحققا وثبوتا
فلا يمنع حصوله بعد كشف الشرع في تحقق الوجوب العقلي وان كان شرطا في العلم بوجوبه
العقلي فكذلك وان كان شرطا في العلم به بعد ورود الشرع فنقول انه خبير عن البحث
اذ الكلام انما هو في الوجوب العقلي تحققا او علما قبل الشرع لا بعده لظهور انتفائه
اذ بعد ورود الشرع لا يحتاج العلم به الى شيء آخر و يجب ان يعلم ان توجيه الدليل على تقدير
كون الصغرى راجعا الى الايجاب من الكشف والتحصيل يحتاج الى مزيد تكلف لان غاية
ما في الباب كون الفعل عبثا بالنسبة الى العبد واما كون كشفه وتحصيل وجوبه بالنسبة
الى الكاشف والمحصل عبثا فلا فليتأمل لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه لا يخفى
ما في هذا المنع لان جواب المعتزلة عن الدليل يرجع الى منع وسند فهذا منع على السند
وهذا … ولذا اشار المحقق الى توجيهه حيث اضرب عن منع لزوم الخطور
الى قوله بل معلوم عدمه كذا قيل واقول يمكن ان يكون الكلام في الفائدة فرارا عن هجمة
المنع حيث قال امور اخروية من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه وهو استدلال بعدم العلم
بالفائدة فالمستدل لم يرد الا احتمال الفائدة لا يكفي للخصم بل يجب اثباتها وما لم يثبت
لم يتم عليه الدليل وقد عرفت تحقيق الحال فيه نقضا وابراما فلا وجه لهذا الايراد عليه
في هذا المقام خصوصا وانه الذي … الدليل صحيحا فالموقن لقول الشارح بل معلوم عدمه
ليس توضيحا بالمقصود بل هو ترقي في الكلام وتحقيق للمقام فليتأمل اما لانه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه في الشرح الثاني ان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع ولو سلم ففيما
يلحقه الضرر بالتصرف لا مطلقا كالنظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره الى آخر ما قال
ولا يخفى ورود المنعين ههنا ويمكن دفع الاول بان الكلام ههنا الزامي للمعتزلة حيث قالوا

بالقبح

٩١

بالقبح العقلي في التصرف في ملك الغير واما المنع الثاني فيمكن دفعه بان اتمام دليل الحاظر
لما كان موقوفا على عموم حرمة التصرف في ملك الغير فكأنه قال لم يتم الدليل الا بما عليه
لكن الكلام مع جمهور المعتزلة لا مع خصوص الحاظر على ان للحاظر ان يقول العقل كما يحكم بالقبح
فيما يلحق الضرر بالمالك كذلك يحكم به فيما يخالف مصلحته التي ارتضاه بعلمه والامر منفكا عن والامر آن
احدهما عن الآخر على ما هو مقتضى اصول المعتزلة حيث اثبتوا الله تعالى مصلحة في غاية به
بل الى عباده فانه يعد استهزاء لم يقل انه استهزاء لانه يندفع بان الاستهزاء انما يتحقق
بالقصد يكن ذلك مما يعد استهزاء و كان في صورته ففيه سوء الادب يجب ان يحترز
عنه وذلك كما قال الاشاعرة لان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب فيه بناء على
جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب كذا قيل واقول هذا التمثيل غير مطابق
للممثل اما اولا فلان اللقمة حقير بالنسبة الى الفقير غاية الحقارة واما ثانيا فلان تحريك
الانملة مما يشبه اللعب وافعال المستهزئين مع انه حقير بالنسبة الى قدرة الفقير فهو
بذلك الفعل في موضع التقصير بل كان ينبغي ان يفرض النعمة بالنسبة الى الفقير نعمة
جليلة والمتلقي فيه مستوفيا للمقدور ومستوعبا للمجهود ومن البين انه لو كان المفروض
بحاله وكان انعام الملك عليه بما يفي بحوائجه وضروريات مطعمه وملبسه ونفسه واهله
ونسبه ويزيد حينئذ في النعم حالا و ارغد عيش بعدما كان في بؤس وفقر وضنك عيش
بالكلفة غايته ومنتهاه وزاحده ونهايته ومن زاد الفقير ثناء عليه واظهار صفات
كماله وتعظيمه قولا وفعلا بما يدل عليه وضعا وعادة من طاعته للعدو مطرئا فوق الحد
لم يكن فيه جهة قبح ولم يتوهم منه سوء ادب فتأمل وهو انه لا حكم لافعال العقلاء
قبل الشرع اي عند الاشاعرة اذ لا حاكم عندهم الا الشرع كما مر واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج

في شيء من افعالهم سواء كانت اضطرارية لا يمكن البقاء والتعيش دونها او اختيارية
هي بخلافها وذهب المعتزلة الى ان الاضطرارية جائزة قطعا واما الاختيارية فقد قسموها
الى قسمين ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح وهي على غيره والمنافسة منهم بعد النزول على
في الكتاب انما هي في القسم الاول لا في الثاني ولا في الاضطرارية فانهم اكتفوا في ابطال
قولهم فيها بابطال قاعدة التحسين والتقبيح كذا ذكره س سره وانما قيد بقوله على
ما في الكتاب لما اشار اليه في الحاشية من ان المفهوم من المحصول ان النزاع في الافعال
الاختيارية مطلقا قيل على ما يظهر جواب آخر بما ذكره الشارح عن دليل المصنف على الحاظر
بان يقال كل ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ليس اختياريا بهذا المعنى اذ لا يمكن
التعيش بدون الحركة والسكون معا والمتقسم هو الافعال الاختيارية الا ان يقال المراد
بالاختيارية ما امكن التعيش بدونه بخصوصه وذلك متحقق في كل واحد من الحركة والسكون
لكن لا يخفى ان الكون المطلق الشامل لهما مما لا يمكن التعيش دونه فكان اضطراريا
خارجا عن المتقسم فكل واحد من نوعيه من حيث حصول الجنس في ضمنه اضطراري اذ الجنس
منحصر فيهما ولا يمكن تحقق الجنس الا في ضمنهما انتهى اقول فيه نظر لان كون الكلي ضروريا
لو استلزم كون الانواع والجزئيات ضرورية كان جميع الافعال اضطرارية لانا ناخذ
مفهوما مشتركا بين جميع الافعال الاختيارية التي يمكن ترك كل منها ونقول هذا القدر المشترك
فعل اضطراري لا يمكن الخلو عنه فيكون جميع افراده اضطراريا لعدم تحقق القدر المشترك
الا في ضمنها فالصواب ان كل مفهوم يمتنع الخلو عنه ولا يمكن التعيش منفصلا عنه فهو اضطراري
بالمعنى المتقدم فافراده التي يمكن التعيش بدون خصوص كل منها اختيارية وحاصل استدلال
المصنف على الحاظر ان افراد المفهومات التي هي اضطرارية اختياري محظور عندكم فالاضطراري

انما يتحقق

انما يتحقق في ضمن الاختياري فتحريم الاتيان به والحاصل انه يحرم جميع افراد الشيء حرم الكلي
المشترك فيلزم حرمة الاضطراري وفيه ان الجواب منحصر فيما ذكره الشارح ماخوذ من كلام الشارح
العلامة فتامل ثم لا يخفى ان عقد المسئلة بعد التنزل عن اصل التحسين والتقبيح يقتضي
تقسيم الافعال الاختيارية الى القسمين المذكورين ضرورة ان بعد تسليم تحسين العقل
لا وجه لمنع تحسين العقل خصوص بعض الافعال وتقبيحه الا باقامة دليل يخص منع الحكم
العقلي من الافعال الاختيارية ولم ينقلوا الى الامام فهذا ناقض نفسه حيث قال بعد ما قرر
ان الكلام مبني على تقدير التسليم المسئلة والتنزل عن البحث فيها لنا ان قبل الشرع ما ورد
خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام لما ثبت ان هذه الاحكام
لا يثبت الا بالشرع وهذا صريح في انه استدل بما سلمه وتنزل عنه وانهم فيها
ثلثة مذاهب الحظر والاباحة اه لا يختص الخلاف بالمعتزلة بل وقع بين غيرهم ايضا
من الفقهاء ان فيه والحنفية على ما ذكره في المحصول وعند اصحابنا رضوان الله
عليهم فالسيد المرتضى على الاباحة ونقل الشيخ عن المفيد القول بالوقف واختاره
في شرح الشرع فان قيل كيف يتصور القول بالحظر والاباحة العقلية مع فرض ان
لا حكم للعقل فيها بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه
جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلا في فعل فعل يحكم العقل
فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة عند العقل انتهى وقد اخذه مما ذكره الشارح
اقول تلخيصه ان للافعال مع قطع النظر عن ملاحظة العقل اياها احوالا والعلم بحالها
والجهل بها فنقول ما لا يعلم له حال واقعي فبملاحظة عدم العلم بما هو حاله مع قطع
النظر عن العلم والجهل المطلقين الذي هو مشترك بين افعال معينة يحكم بحاله هو

وادراكها احوالها وجهلها بها احوالا في نفس الامر ولها بالنسبة الى ملاحظة العقل اياها وجوه

شلیم

احواله

القبح او الاباحة مثلا فعدم الحكم بالقبح مثلا بحسب ملاحظة احواله التي مع قطع النظر عن العلم و
الجهل لا ينافي قصد الحكم بالقبح مثلا بحسب ~~ملاحظة احواله التي مع قطع النظر عن العلم~~
بالنظر الى الجهل المذكور و هذا هو مراد شارح الشرح من الاجمال و التفصيل لانه
لا يتم الحكم بالحظر او الاباحة بملاحظة الجهل بالحال بل انما يحكم بها بملاحظة الاحوال
الواقعية لكونه تصرفا في ملك الغير او مما ينفع العبد المخلوق موافقا للحكمة لانا نقول
المنفي استقلال الاحوال الواقعية التي مع قطع النظر عن العلم و الجهل بالحكم و اما
مدخليته في الجملة منضما الى صفة الجهل فلا و ههنا انما يحكم العقل بالحظر لانه تصرف في
ملك الغير بدون العلم باذن من المالك اما شرعا او عقلا و هو معنى الجهل و كذا
الحال في الاباحة كما يظهر بالتأمل و بهذا يندفع ما قيل انه اذا علم الفعل الحكم على الاجمال
في اكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم
صغرى سهلة الحصول الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل له ليعلم اللهم الا ان يقال
المراد الحكم الضروري و لا يخفى ما فيه من التعسف و لو اريد انه لا يدرك ههنا صفة
محسنة او مقبحة بخلاف القسم الثاني على ما يظهر من تقرير الشارح على ما [illegible] بانه
في مذهب من قال بان [illegible] الحسن و القبح الذاتية الفاعل الفعل دون صفته
ليس هو معنى التفصيل و الاجمال و اقول تخصيص العلم بالادراك الضروري يجعل موضوع
المسئلة ما لم يدرك العقل فيه حسنا و لا قبحا بالضرورة و لا وجه للحكم بالقبح او الاباحة
في مثله كليا لجواز حكم العقل بغيره كليا او على التبعيض و التوزيع بالنظر و الحكم بان
غير المدرك لا يدرك بالنظر لان ادرك فبالضرورة مما لا يتكلم به عاقل و كذا حمل الادراك
على ادراك العلة المحسنة و المقبحة اذ يصير حاصل النزاع ان ما لا يدرك العقل جهة حسنه

او قبحه

ارادة

او قبحه و علتهما فهو اما حرام بالكلية او مباح بالكلية و فيه ما ستعرفه و قيل في الجواب بعد
الشق الثاني ان المراد بالصفة ما يتناول الذات و لا استبعاد فيه لانهم اطلقوا الصفة
على الذاتيات كما يقال المثلثان مشتركان في جميع صفات النفس و اقول المراد ان العقل لا يدرك
علة حسن اكل الفواكه مثلا و لا علة قبحه من حيث انها علة على سبيل التفصيل بخصوصه
و ان علم اجمالا انه يتضمن دليل الحظر مثلا انه مشتمل على علة و سبب بخلاف القسم الثاني فانه يعلم
بخصوصية العلة لتحصيل من العلم بثبوت الحكم على الاجمال فالمراد بالتفصيل و الاجمال التفصيل
و الاجمال في العلم بالعلة لا في الحكم على فعل فعل على ما يفهم من ظاهر شرح الشرح اقول فيه
نظر اذ يصير حاصل الكلام ان الافعال منها ما هو معلوم علة حكمه مفصلا و منها ما ليس
بمعلوم علة حكمه مفصلا و اختلف فيه فبعضهم قال يعلم حكمه اجمالا بانه محظور فيعلم اجمالا
ان فيه علة الحظر و كذا الحال في الاباحة و الوقف و لا يخفى انه اما ان يعتبر عدم العلم
بالحكم ايضا او العلم بالحكم او لا يعتبر شيء منهما فعلى الاول التناقض باق لان المعتبر في
ان ما لا يدرك العقل علة حكمه بخصوصها و لا يدرك الحكم فيه يدرك انه محظور مشتمل على علة ما
للحظر و ادراك الحظر مع عدم ادراك حكم فيه متناقضان و يحتاج الى الجواب و على الثاني
لا معنى للخلاف و القول بالوقف و على الثالث يدخل فيه كثير مما يعلم اباحته او حظره او
وجوبه او غير ذلك اذ مع عدم العلم بالعلة المعينة للحكم يمكن العلم بالحكم و التزام ان الوجوب
و غيره من الاحكام لا يمكن ان يعلم الا بان يعلم علته بخصوصها ثم يعلم الحكم سوى الحظر
و الاباحة فانهما يعلمان لا من جهة العلة ايضا مما لا يقع عن المحصل و مما يجب ان
ينبه عليه ان المفهوم من كلامهم ان في الافعال احكاما واقعية و احكاما ظاهرية كان قبل
ورود الشرع كذلك و الحق ان الخلاف الذي سبق في صدر البحث انما وقع في الاحكام

الواقعية بانه اما مستند الى الذات او اليها مع اللوازم او الوجوه والاعتبارات والحكم
الذي هناك في القول بالحظر والاباحة وفي الاحكام الظاهرية ولهذا جوزوا كشف الشرع
عن خلافها وفي غير لزوم تعارض وتناقض فلا يتوهم انه ينافي القول باحد الامرين في
المسئلة والقول بالاستناد الى الذات الى الذات او اللوازم بل هو ينافي القول
بالوجوه والاعتبارات ايضا لانهم جوزوا كشف الشرع عن انه كان واجبا او حراما
لكن عفى الله عما سلف فينافي الحكمان في وقت وجه والجواب بالفرق بين الظاهرية
والواقعية مشترك من وجه وفي ههنا يظهر ان الجواب السابق عن التناقض ان زعم
صاحبه ان بين الحكمين واقعيان يلزم اجتماع حكمين واقعيين فيما كان واجبا ولم يعلم
علة وجوبه معينه مثلا وان زعم انهما حكمان ظاهريان فلم يكن للحكم بالتنافي بين الحكم
الظاهري وبين انتفاء الحكم الواقعي الذي هو مفروض المسئلة وجه والقرينة على ان المراد
نفي حكم العقل بالحسن والقبح الواقعيين مقابلته بالقسم الاول لان المراد بالمتصف فيه
هو الحسن والقبح الواقعيان كما يظهر بالنظر فيه لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة
فاما فعله فحرام او تركه فواجب قيل لا يتوهم من اخذ المفسدة والمصلحة في التقسيم ان المحشي
انه خلط المعنى المتنازع فيه وهو ما يتحق فاعله المدح او الذم بغير المتنازع فيه وهو
موافقة المصلحة وما يقابلها مما ليس متنازعا فيه على ما مر لان المراد بالمصلحة والمفسدة
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر مما هو عقلي بالاتفاق لكن على هذا كان المباح
خارجا عن الحسن والقبيح وسيجيء ما مر الى على ان في المباح تحقق الحكم بالحسن والقبح
حيث يقول وان اراد تحكم العقل بالتخيير فالمفروض انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن
ولا قبح فيه فيكفيه انتفاضه وحيث يقول ومن قبيل المبيح المفروض ان لا حكم فيه بخصوصه اذا

يدرك

يدرك فيه صفة محسنة او مقبحة ولا ينافي ذلك الحكم العام بالاباحة هذا ويمكن ان يوجه
اولا اشتمل الفعل على مفسدة عقلية كان مما يستحق فاعله الذم وعليه فقس وبتفسير الحسن بما
لا يشتمل فعله على مفسدة لا بما يشتمل على مصلحة فيتناول المباح اقول لو قلنا بان الوجوه و
الاعتبارات التي يستند اليها الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه او اللوازم التي يستند
اليها عنده بعض من المصالح والمفاسد لم يحتج الى تفسير المصلحة والمفسدة بغير المعنى المشهور
الا على مذهب القائلين باستناده الى الذات نعم لو قيل ان اصحاب شيء من المذهبين لا يقولون
ان يستند الى الذات ايضا توجه الاحتياج الى التاويل ويمكن ان يوجه بانهم زعموا ان كل ما يدرك
حسنه او قبحه من مما يستند الى الصفة اللوازم او وجوه واعتبارات وما يستند الى الذات
داخل فيما لا يدرك ولهذا بنوا التعريف والتقسيم على ما بنوا فلا يتوجه الكلام الا باثبات
خلاف ما زعموا واما خروج المباح عن تعريف الحسن فلا منافاة له في كلام الشرح فانه
لم يبين انه الى الاقسام حسن وايها قبيح ولا يتعلق الغرض به والالزام الا بهذا البيان
الا ترى ان الايراد انما اندفع في مقام الجواب بتصرف في تفسير الحسن الذي لا اثر
منه في الشرح ولم يعتبر في الشرح من التقسيم وتوجيهات الاقسام فهذا التوجيه والتحقيق
بمنزلة الشيء النافع لمن لا يحتاج له وان بنى على ان المتبادر من الحسن ما يشتمل
على مصلحة ومعلوم ان المباح لا يعتبر فيه جهة وجود المصلحة فخروجه عن الحسن امر لازم لا من
كلام الشارح اصلا في الواقع ثم الحسن قد يفسر بحيث يشمل المكروه ايضا ويخص القبيح بالحرام
وقد يفسر ان بحيث يخرج عن الحسن ويدخل في القبيح وكلام المتن والشرح حيث
رده فيه التقسيم بين تحريمه وبين ما هو خارج عن محل النزاع مبني على الاول ومخرج
الاحكام من ان ما حسنه العقل ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر يسمونه مباحا وان رجح

بفعله على تركه فان المحقق الذم تركه سهوه وخطاه والاغفه وبادنا قبحه للعقل فان
المحقق الذم بفعله سهوه وخطاه والاغفه وهو صرح في النهاية وفرضنا ضدين لا ثالث
لهما لا يحصل لنا الايراد انما جائز بامرين لا واسطة بينهما وهو من منع الخلو واما منع الجمع
المستفاد من التضاد فعلا دخل له بالمطلق فالمنع تركهما بعينه وتوضيح لما لا يعينه كذا
ذكره الشيخ العلامة وما قيل من ان الضدين في اصطلاح المتكلمين ما لا يخلو الموضوع
منهما فلا يطابق كما يجيء من الشرح في بحث الامر بالشيء نهي عن الضد بل الحق ان
كيف الكلام على انه يلغو بحسب الظاهر في التقييد لما ذكره الشيخ فان في بعض نسخ الشرح
انما قال لا ثالث لهما اذ لو وجد لهما ثالث لجاز تركهما جميعا اشتغالا بالثالث فلم يلزم
التكليف بالمحال وفيه بحث لان الثالث ان كان حراما يجب تركه فان قيل يجوز ان يكون
الثالث مما يدرك فيه جهة حسن قلنا فكذا احد الضدين فبالجملة لا حاجة الى نفي الثالث
انتهى فان قلت المراد انه لا ثالث لهما ولا وجنسهما وهو ما لم يعرف العقل فيه بحسن ولا قبح
فيندفع ما اورده من البحث قلت حمل الكلام على نفي الثالث بهذا المعنى تكلف والاظهر
ان يقال لا بد للزوم التكليف بالمحال من اخذ عدم الواسطة بين الامرين سواء كانا امرين
لا واسطة بينهما كالحركة والسكون او ثلثة امور كذلك او اربعة امور وما ذكره الشيخ من نفي
الثالث لتعيين التمثيل بالاول لان التمثيل به اخف واظهر لا لانه لا يتحقق في الامور الاربع
لانه لم يحصل المقصود وهو لزوم التكليف بالمحال والمراد بالتكليف في التكليف العقلي او
التكليف الشرعي بعد ورود الشرع لانه موافق للعقل كذا قيل اقول حمل الثالث على ما يعم
الثالث وجنسهما مع انه تكلف كما ذكره لا يلايمه ما ذكره الشيخ في الجواب حيث عبر عن ضدين
لا ثالث لهما بالضدين اللذين لا واسطة بينهما والبحث المذكور في بعض نسخ الشرح باقية فان حاصل

جنسهما

كلامه

كلامه ان ما يكون الثالث منه له لا يحتاج الى نفيه لاجله فهو مشترك بينه وبين ان يقيد
ان يقيد الثالث بل الاولى ان يحذفه تركه فالحاصل ان المراد اما نفي ذات الثالث فلا حاجة اليه
او نفي وصفه وهو الاتيان فيما دونه في ذلك فلا وجه لترك الاشعار به في الاثنين
والتعبير عنه في الثالث بما يدل على نفي ذاته والجواب ان الاظهر توجيه حسن مأخوذ من كلام الابهري
ثم حمل التكليف على التكليف الشرعي من غير ما توهم ان الحظر والاباحة ههنا حكمان واقعيان
لا يكشف الشرع عن خلافه وهو ساقط جدا لان التحقيق انهما حكمان ظاهريان عند القائلين
بهما كما يظهر بالرجوع الى ادلتهما ايضا وقد صرح به شيخنا ابو جعفر الطوسي رضوان الله عليه
في عدة الاصول والتقريب واضح فيتوجه ههنا انه اذا لم يحكم العقل بالتحريم في هذه الصورة
مع امكان احتياج الجواد الى تلك القطرة لتناهي جوده وما يملكه فبالاولى ان لا يحكم بالحرمة
مثلا في الاكلة التي يتقوم بها مع استغنائه عنها ولا تناهي جوده وما يملكه ودعوى ان الاجدع
ما قيل ان هذا مثال لا خيرة الاستاد بعيد استبعاد الحظر ولا حجة فيه كما ذكره س ره
وليس يحتمل لدفع ضرر الخوف اولى من العكس فان دفع ضرر الخوف لكونه اشد التجويزه الضرر
الاشد من ضرر التحمل ترجيح الاول لكونه ناظرا مقطوعا به عند العقل كذا في شرح الشرح وفيه
ما لا يخفى فان دعوى مساواة ضرر الخوف من العقاب الاليم الشديد الدائم مع ضرر
التحمل عن لذة ضعيفة او موهومة او مشوبة فانية عاجلة لا يدوم ولا يبقى قدر ما يعتد به
ليس من احكام العقل والا لم يكن المعتذر عن تورط فيها مذكرا ويجيء عن بعض المعصومين
من اولاد الانبياء والائمة لاجل اقتناء لذة من لذات الدنيا وحظ من حظوظها كالاستبداد
بالملك والسلطنة والتغلب في البلاد وامرة العباد او الفوز بوصال بغي من البغايا كما
حكي في يحيى وزكريا عليهما السلام بان الضرر المخوف منه في تلك الافعال كان غير مقطوع به

کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
[illegible]

لاحتمال العفو بالتوبة كما ذهب اليه بعضهم فشان بزيد بن معوية عليه اللعنة وسماه شابا تائبا والضرر كان قطعيا في التحمل عن تلك اللذات ملوما مدحورا عند العقل وفي شرح العلامة انا نمنع كون صورة الضرر ان جزما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ليندرج تحت المتنازع فيها واجيب عنه بان المراد هو ان الضرر ان هو فلا يخرج عنه فان العقل وان لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر ان كذا ذكره قدس سره ماخوذا من بعض الشروح وانا اقول بهذا يظهر ان ضرر التحمل ايضا غير قطعي فلا يبقى الترجيح بكونه مقطوعا به دون ضرر الخوف وزعم بعضهم ان معنى كلام العلامة ان في جميع صور التصرف في ملك الغير يتحقق الضرر ان جزما لكنه خارج عن محل النزاع لان الحرمة التي منشاؤها الضرر ان جزما يقتضيه العقل من حيث كونه ضررا ناجزا وليس الكلام في مثله فان مرادنا بالحرمة الحرمة التي منشاؤها الجهل بالحال فاجاب بان الحرمة من اي طرف كان ينافي الحرمة في الطرف الاخر ولا يتفاوت الحال في المنافاة بكون المنشاء ذا او كونها من جنس ذا وعدمه على ان مثله لو كان خارجا عن المطلوب ومحل النزاع لورد مثله على اصل الشبهة لانه لقائل ان يمنع كون صورة التصرف في ملك الغير مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح فيخرج عن محل النزاع ولا يخفى ان هذا التوجيه بعيد جدا بل مقصود العلامة ان تحقق الضرر الناجز لا يعم التحمل عن جميع الاشياء وما يتحقق فيه ذلك غير مسلم دخوله في محل النزاع لجواز قضاء العقل فيه بحكم خاص وهو الظاهر من الجواب الذي نقله قدس سره كما سبق ومن عبارة العلامة ايضا حيث قال نمنع كون صورة الضرر ان جزما تاتي من لفظ الصورة ويؤيده الجواب الاخر الذي نقله قدس سره بقوله وقد يقال ان اكل الفواكه من صور النزاع ايضا فاندفع المنع ان اردت ان الحكم بالحرج في

في الفعل والترك اه اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما قبل ورود الشرع ظاهرا لا مطلقا حتى يكون النظر مقطوعا عن الكلام النفسي كما لا يخفى وايضا اذ على هذا الافادة في المسئلة كثيرا عندهم فنقول قبل ورود الشرع يحتمل عندهم ان يكون كلام نفسي متعلق بالمكلفين لم يبرز فلهم فيفوت التصديق ويمتنع لكن قد سبق انه غير موقوف عليه للتكليف وانما الموقوف عليه هو كونه بحيث لو التفت اليه لفهمه وهذا هو السر في زيادة الشارح لفظ الحكم على المتن واليه اشار شارح الشرح حيث قال فسر الشارح كلام المتن بان لا حكم بالحرج اذ لو حمل على ظاهره لكان حكما بعدم الحرج فلا يكون مسلما وقد قال فمسلم فان قلت التسليم قد يكون تنزلا فلا ينافي بطلان المسلم قلت هذا بعيد من كلام المص اذ هو بصدد ابطال كل ما يخالف مذهب الاشاعرة فلو كان هذا في الواقع ان يختاره فلا يبطل مذهبه اقول فيه نظر لان الاشعري يعد الفعل بعد النسخ محالا بناء على انه لا يمكن فعله بقصد الامتثال وكذا لك من غير الفاهم وقد ابين انه لا فرق بين غير الفاهم وبين من كان قبل ورود الشرع في انه لا يتمكن من الفعل بقصد الامتثال فلا يكون مكلفا بالدليل العقلي فكما انه لا حكم بالحرج في الفعل والترك لا حرج في نفس الامر ايضا نعم لا توقف للتكليف به لكن ينبغي ان يقتضي ما نقلنا ان يكون ممكنا وان التصديق به من حيث تصوره وقوع الفعل امتثالا ويحسن بينه حقيقة الحال انشاء الله عند الكلام في مسئلة التكليف بالمحال واشتراط الفهم الجواب المعارضة بان بانه يمكن الغير فيحرم التصرف قبل حصول المصلحة ما نقل من دليل المحرم معارضة لدليل المبيح ويمكن عكسه ايضا على ما لا يخفى ووجهه وليس غرضه اتمام المعارضة في الواقع وعلى اعتقاده بل انه يمكن المعارضة لدليل المبيح بدليل المحرم وقد بين لو قطع النظر عما اوردنا على دليل المحرم كان معارضة على هذا الدليل فصار حاصل الكلام ان دليل

كل من المحرم والمبيح كان متعارضا بالآخر فتعارضا وتساقطا وبطل حكمهما وان قطع النظر
عما اوردنا على الدليلين فهذا البحث على سبيل التنزل والاستظهار وتسليم عدم ورود ما اورده
عليهما انتهى اقول ان ارادة هذا الاير ليس من قبل المصنف بل من قبل المحرم والمبيح فالقول
فالكلام بطوله مستدرك وان ثبت انه بحث على التنزل وهو ظاهر وان اراد توجيهه من قبل
المصنف فينبغي ان يظهر كل لانه تنزل عما يرد على المحرم ليعترض على المبيح وبالعكس وبعبارة اوكب
غاية ما يلزم من تعارض الدليلين بطلان احدهما لا على التعيين وكل من المحرم والمبيح قابل
بذلك وانه يوضح فيه الشارح لكل واحد من متخاصمين تمنيه الاعتراض على الآخر بمثل المحرم ان
يعارض دليل المصنف ودليل المحرم متعارضين وفيه من الشناعة ما لا يخفى ومن شنع الشنيع
فان قيل المعارضة بدليل المحرم على الخ انها لا يجب ان يكون صحيحا وفي المعتقد بل يجب ان
يكون نافيا لما ادعاه الخصم اقول بينهم من العادة ان المعارضة لا يجب ان يكون صحيحة
باعتقاد المعارض وفساده ظاهر بل يجب صحته اما الزاما او برهانا ولا يتأتى شيء منهما
اما الاول فلظهور ان المبيح لا يلزمه وأما الثاني فلعدم اعتقاد المصنف اياه واما الجواب بكونه
من قبل المحرم فبعيد من قوله الجواب ومن جهة ان ما ذكره من حيز الجواب السابق مختار
وان الظاهر ان الجواب على سياق وجه فالبعض مباح والبعض محظور او نقول
الكل اما مباح او محظور ولا ندري ايهما واقع لا لتعارض الادلة لبطلان الادلة لبطلان
المذكورة وعدم دليل آخر يتم على احدهما فان قلت انا بينا بطلان حكم العقل في متعلق
بالافعال بالتحريم ولا الاباحة سواء كان في البعض او في الكل بالدليل الذي ذكرنا في ابطال
مذهب المبيح وتعلق النزاع في المحرم فقلنا قد جئنا من قبلهما بما لم يثبت بطلان حكم
العقل في تلك الافعال مطلقا ولعل التبعيض في كلام الشارح وقع على سبيل التمثيل والرد الاشارة

ودليل المبيح وكذا للمبيح ان يجعل دليل المصنف
صح
يعني في تسليم انه لا صح في المهد والرد قلت هي من قبل المحرم

حيث لم يتعرض للبعض والكل وقال ويبقى من قبيل التوقف لا يدرك ثمة حكما باحدهما من
الحظر او الاباحة في نفسه ولا ادري ايهما ابتداء التوقف في الفعل المعين بقي ههنا بحث
آخر وهو ان المصنف لم يتعرض الا للادلة المعينة للمحرم والمبيح وعند ابطال مذهب الواقفية ذكر
احتمال ان يكون التوقف لتعارض الادلة وزيفه بانه ابطل ادلة التحريم والاباحة ومن البين
ان التوقف على فرض كونه للتعارض لا يجب ان يكون لتعارض هذه الادلة بل يمكن ان يكون
للادلة اخرى ولا يمكن ان يتوقف قد علم ان الواقفية انما توقف لتعارض هذه الادلة انهم يمكن
على هذا وجه للكلام على الفرض والتقدير حيث قال وان اراد الواقفية انه يوقف للتعارض
الادلة ففاسد ولم يأت جواب الشارح ايضا من قبلهم و الخطاب توجيه الكلام نحو
الغير للافهام هذا مفهوم بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام والمراد
ههنا التفهيم الا اذا اريد بالحكم المعنى المصدري وحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكره سره
وقيل لما سبق في الشرح حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله
افعل يلايم تفسير الخطاب بالتوجيه بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب
كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل
بل حمل ارادة الكلام الموجه على انه معنى مجازي له اقول فيه نظر لان ما ذكره الشارح انما يلايم
المعنى المصدري لو اريد بالقول المعنى المصدري والظاهر ان الشارح اراد به معنى المقول كما صرح
به بعض الناظرين ويؤيده ما سيجيء في الشرح من تغير الخطاب بالكلام وكذا الخلاف في
تسمية الكلام في الازل خطابا لانه لا معنى للخلاف في تسميته مجازا اذ لا حجر في المجاز الا ان يتكلف
واما ما ارتكبه من المجاز في جميع ما اطلق الخطاب بمعنى الكلام فبعيد جدا لتبادره وفي
سبقه الى الفهم من غير فهم وتصريح الائمة بذلك على ان الراجح في الحدود استعمال الالفاظ

کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

في المعاني الحقيقية هذا وان الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها
القايم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه نحو الغير للافهام
وما ورد عليه من ان النفسي لا يقصد منه الافهام ووجه بان المراد انه يقصد من ابرازه الافهام
لظهور ان لا افهام بدون الابراز لفظيا كان او نفسيا وفيه بحث لان معنى قولنا الكلام الموجه
نحو الغير للافهام اما ان يكون معناه انه وجه نحو الغير لافهام ذلك الكلام بان يكون الكلام
منفهما بالفتح او يكون معناه انه وجه نحو الغير لافهام شيء آخر بذلك الكلام على ان يكون
الكلام مفهما بالكسر اسم فاعل او مفهما به فعلى الاول لا يرد عليه شيء لان الكلام النفسي ايضا
متوجه بتوجيه الكلام اللفظي والغرض من توجيهه افهامه ولا مناقشة في اضافة التوجيه اليه
لا ينبغي ان يقع من المحصل على انه مبنى المناقشة بانه لا يوجد لانه لا يقصد منه الافهام وعلى
الثاني لا ينفع التوجيه بانه يقصد بابرازه الافهام اذ لا يقصد بابرازه الافهام به بل افهامه
فتدبر وينبغي ان يعلم ان المراد هيهنا هو المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم عند
الاشاعرة حقيقة بل هو دال عليه فالكتاب وغيره دلايل الحكم الذي هو ذلك الكلام النفسي فاندفع
ما يتوهم من ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله تعالى
او ما يقوم مقامه فلو كان الحكم ايضا خطابه كان الفقه العلم بخطابه تعالى الحاصل عن خطابه
فان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في كون الالفاظ كاشفة
عن الحكم القايم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره كذا في حاشية السيد قدس سره واقول هذا الجواب انسب
بسبب استظهارية والا فقد سبق منه قدس سره في اول الكتاب ان المراد بالاحكام في تعريف الفقه
هو التصديقات لا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولهذا جعل قيد الشرعية احترازيا
وانما يحتاج الى هذا الفرق لو قرر السؤال على ما في شرح الشرح فيما سيأتي من انه على هذا لا يكون فرق

بين

٩٧

بين الحكم الشرعي ودليله فيحتاج الى الفرق بجعل احدهما نفسيا والآخر لفظيا انتهى الكلام والسيد
انما وجب عليهما اه وكذا يندفع النقض بخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لانهم غير
مكلفين بان الاحكام المذكورة متعلقة بفعل الولي حقيقة مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال
الصبي فان قلت تعلق الحق بماله او ذمته حكم شرعي مغاير لاداء الولي على ان هذا لا يستقيم
في صحة بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة قلنا من عرف الحكم بما ذكر لا حكم عنده
بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الولي الحق من ماله والصحة والفساد كون الماتي به
مستتبعا لاثره او غير مستتبع له وذلك امر عقلي ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة لا حكم
شرعي ومعنى مندوبية صلوته تحريض وليه بامرها لقوله عم مروهم بالصلوة الخ وهم
ابناء سبع وما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا
فمحل الخفاء لان محل الثواب انما هو للولي عند المتوقف واقول صحة صلوة الصبي بمعنى موافقة
الامر به امر عقلي واما الصحة بمعنى كونه معتبرا في نظر الشرع وكونه مجزيا عن صلوة قضاء
الميت فشرعي قطعا وكذلك الكلام في صحة الاسلام الا ان يقول المعرف بالصحة بهذا
المعنى كان لا يقول بكونه مامورا به فكان الجواب هو ان الاقتصار الصحة بما فسره ثم لا يعبر الصحة
والفساد بمعنى الاستتباع وعدمه من الاحكام العقلية في المعاملات كالبيع ظاهر الفساد
واذ ترتب الانتقال على العقد مما يحتاج الى توقيف الشارع وسيجيء في الكتاب في بعض مباحثه
هذا القايل انه من الاحكام الوضعية الشرعية وتشبيهه بكون الشخص مصليا او غير مصل ظاهر الفساد
فان كون انقطاع العصمة وحرمة المواقعة مترتبا على الطلاق مما يدرك بالعقل من غير توقيف
الشارع مثل كون الشخص مصليا آتيا بالحركات المخصوصة وغير ذلك مما لا يقول به عاقل واما
مندوبية صلوة الصبي بمعنى ترتب الثواب عليه فنفيه مما لا دليل عليه لان النصوص الدالة

على ارتفاع التكليف لا يدل عليه على انه من ارتفاع التعقيص العقاب واما عدم ترتب الثواب فلا دليل عليه اصلا وعمومات الكتاب الدالة على لزوم الاجر للمحسن كقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وان الله لا يضيع اجر المحسنين الى غير ذلك متناول له وغاية ما يمكن ان يقال ان مثل ذلك لا يسمى خيرا واحسانا مثلا فليتأمل يتناول ما لا يعم من الاحكام لا خفاء في انه لو اجرى على ظاهره لم يتناول شيئا من الاحكام اذ لا يصدق على حكم ما انه خطاب متعلق بجميع افعال المكلفين فالمراد تعلقه بفعل منها وقد يدخل كذا في شرح الشرح وحاصله ان دلالة الجمع المعرف باللام على العموم ودلالة الجمع المضاف اليه بما ذهب اليه المحققون لا تعتبر بالتي يحتج بالزوم خروج الجمع وان لم يعتبر بالثاني فيقول انا لا نعتبر بالاول حيث يصير الحاصل انه متعلق بواحد من المثل المذكور فلا يتوجه الايراد بخواص النبي صلعم وفي هذا اشار المحقق الشريف بقوله وقد يجاب بانه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس الجمع لا بجنس الحار بخلاف المراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال جميع المكلفين فانه ظاهر البطلان انتهى وذلك لانه انما اراد انه لا يمكن ارادة العموم هنا لانه ظاهر البطلان اذ لو اريد العموم في الامرين معا لكان اللازم عدم صدقه على حكم من الاحكام لعدم الصدق على ما لا يعم المكلفين من الاحكام وارادة العموم في المضاف اليه دون المضاف تحكم وللتنبيه على هذا ادخل لفظ الجمع في الموضعين وحكم بظهور البطلان وعدل عنه اسلوب الشرح وانما لم يرد العموم لم يرد شيء فان قلت قد نسب الجواب على الاول الى مجاز في اللفظ وقد يرد عليه ان هذه عدة من صيغ العموم وجعلها حقيقة فيه مجازا في غيره دفعا للاشتراك وابطال الجمعية المستفاد من اداة التعريف على ما هو المشهور لا ينافي افادة العموم

الذي

98

الذي ما له كل واحد واحد كيف وقد صرحوا انهم من قبيل المجاز وسيجيء في الشرح ولا فرق بينه وبين المثال الذي ذكره قال في المطول نحو قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم وقد ازمه في كلام صاحب الكشف قلت بناء الجواب على ما ذكرنا من عدم ارادة العموم واما عدم كونه مجازا فليس مبني الجواب بل المقصد تحقيق المقام بانه ليس من قبيل المجاز اللغوي من قبيل المجاز العقلي ولهذا قيد المجاز المنفي بكونه من اطلاق الجمع وارادة الواحد ووجهه ان مثل قولهم بنو تميم قتلوا فلانا لم يرد الواحد بالجمع فيه بل المراد هو العموم الا انه لاشتراك مصالحهم ومضارهم واشتباك امورهم فيما بينهم جعلوا بمنزلة شخص واحد لا تفاوت بينهم ونسب الفعل الصادر عن واحد منهم الى الكل والمجاز في النسبة لا في المفرد وبهذا صرح في حواشي المطول واما في مثل فلان يركب الخيل بانه لاتحاد جنسهم جعلوا بمنزلة فرد واحد ونسب ما يتعلق بالمتبوع الجمع لا في الكل فان قلت لعل مراد الشارح من الاحكام التي لا يعم كل حكم لا يعم جميع افعال المكلفين لا ما لا يعم المكلفين فقط حتى لا يدخل فيه الاحكام التي يعم المكلفين ولا يعم افعالهم وان التمثيل لخواص النبي صلعم بان يكون المثال الاول مثل شهادة خزيمة بن ثابت قلت كان المناسب ح ان يجعل المحذور خروج جميع الاحكام لا خروج ما لا يعم من الاحكام اذ ما لا يعم بهذا المعنى ليس من الاحكام بل جميع الاحكام ولا يكاد يوجد حكم بهذا المعنى وقد يقال يكفي لتعلقه ببعض الافعال بالجماعة تعلقه ببعض منها كما في دخل فلان بلد مصر اذ لا يتصور الدخول في كل البلد في زمان واحد فكذا هنا لا يمكن التلبس بجميع افراد الخيل فكذا لا يمكن تلبس الخطاب بجميع افعال المكلفين فلا مجاز واقول وانت خبير بان هذا انما ينافي لو كان الجمع المضاف والمحلى باللام لمجموع الافراد من حيث هو مجموع واما اذا كان لكل واحد واحد من الافراد من حيث كان [illegible]

ذاهب العموم المتعارف واليه ذهب المحققون كما سبق آنفا فلا ولا يصح تمثيله بحو[ل] البلد الا ان يحمل
على مذهب القاضي والشارح كما سيجي ان الجمع الموقوف للمجموع لا لكل واحد وقد سبق ايما اليه
في اوائل مبادي اللغة لكن الظاهر حينئذ ان يعتبر كل فعل صادرا من مجموع المكلفين من حيث هو
مجموع لا عن احادهم وهو غير مستقيم كلها وضع الشارع ويحصل بجعله قيل لو جعل الوضع
بهذا المعنى كان جميع الاحكام عند الاشاعرة ما كان على سبيل الاقتضاء والتخيير ايضا يدخل فيه
لان عندهم لا وجوب ولا حرمة الا بجعل الشارع ووضعه على ما عرفت فلعل ذكر الاقتضاء
والتخيير لتفصيل الانواع لا للاحتياج ولو جعل اضافة الخطاب اليه تعالى على مزيد اختصاص له
تعالى بان كان بجعله ووضعه لا يحتاج الى قيد آخر واقول الخطاب الوضعي مخصوص بالعلاقات
الشارح له التي جعلها الشيخ وفرده ويباين الخطاب التكليفي كما يشهد به التتبع ولهذا عرفه بما جعل
الوضع بخطاب من الرخصة من خطاب تكليفي ولو كان خطاب الوضع هنا والخطاب التكليف الذي هو الاقتضاء
والتخيير لم يكن لهذا الاعتراض وجه وقد فسر بعض محققينا خطاب الوضع بالحكم على
الوصف بكونه سببا او شرطا او مانعا للحكم وهو المناسب للمعنى المشهور للوضع اعني
تعيين شيء لشيء ولعل انه ليس بصدد التفسير للوضع بل مراده بيان المناسبة التي هو
صحت التسمية ولا يجب اطراده كما يتوهم مقامه وبعيد ان يراد بالوضع في هذا المقام
قوله غير المعنى الاصطلاحي والحاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير ما يصدق على سببية
الزنا لوجوب الجلد انه خطاب متعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء لا بان يكون
فسلمه الاقتضاء صريحا فيه بل متضمنا فيه ومفهوما منه فتم ان كان السببية غير الاقتضاء لكنه
متضمن له وعلى ما قررنا لا يرد النقض بالقصص بانها يتضمن قوله افعل كذا حتى تثاب
بثوابهم او لا تفعل كذا حتى لا تعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على

افعل

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)
اهدائی بنام شادروان حسین کی استوان